HANNAH ARENDT

VITA ACTIVA
ODER
VOM TÄTIGEN LEBEN

W-Kohlhammer GmbH
Stuttgart
1960

ХАННА АРЕНДТ

VITA ACTIVA,
или
О ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Перевод с немецкого и английского
В. В. Бибихина

Издательство «Алетейя»
Санкт-Петербург
2000

УДК 316.66+130.3
ББК 60.55+87.66
А 80

Арендт Х.

А 80 Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. Д. М. Носова. — СПб.: Алетейя, 2000 г. — 437 с.
ISBN 5-89329-230-8

Не служат ли повседневный труд, планирующе-изготовительная деятельность, наукотехника и даже отчасти художественное творчество бегству от политического действия, из открытого публичного мира? Ханна Арендт склонна отвечать на этот вопрос положительно. Ее тревожит состояние современного социума, замкнувшегося в деловитости производства и потребления. Незатребованными остаются исторические возможности свободного личного поступка. Широкому систематическому анализу в книге подвергнуты исходные нужды и условия человеческого существования, основные виды человеческой деятельности и прежде всего поворот человеческой истории, связанный с переносом центра тяжести на науку и вторжением человечества в космос.

Одно из редких философских произведений современности, способное увлечь любого образованного читателя.

УДК 316.66+130.3
ББК 60.55+87.66

Издание усуществлено при содействии Института «Открытое общество» в рамках программы «Высшее образование»

ISBN 5-89329-230-8



СОДЕРЖАНИЕ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когда в лоне материнском рос Ваал,
Свод небес, уже велик и тих и вял,
Юн и наг, в красе предивной цвел.
Как любил его Ваал, когда пришел.

. . . .

Когда в темном земном лоне гнил Ваал,
Свод небес, все так же тих, велик и вял,
Юн и наг, в красе предивной плыл,
Как тогда, когда Ваал его любил.

Бертольд Брехт

Люди, мир, земля и вселенная — о них в этой книге специально речи нет. Нет и о том, как устроенный людьми мир простирается от Земли далеко под небеса, из поднебесья замахивается на вселенную, соседствуя с Солнцем, Луной и звездами. Кто осмелится начать уже говорить о том, о чем мы непрестанно думаем с того дня как впервые изготовленная человеком вещь полетела в космос, чтобы там какое-то время странствовать по тем же гравитацией прочерченным орбитам, какие от века размечают пути и размашистый бег небесным телам. С тех пор один искусственный спутник за другим поднимается в космическое пространство, облетает Луну, и что еще десять лет назад высилось на бесконечном отдалении, в молчаливых областях неприступной тайны, должно теперь волей-неволей делить с человечески-земными предметами космические пространства за пределами небосвода, обнимающего Землю.

По значению событие 1957 года не уступит никакому другому, ни даже расщеплению атома, и можно было бы ожидать, что несмотря на всю озабоченность привходящими военными и политическими обстоятельствами люди должны были бы его встретить с великой радостью. Странно, ликования не состоялось, триумфом почти и не пахло, но не было и жутковатого ощущения, что со звездного неба над нами теперь светят нам наши собственные аппараты и приборы. Вместо этого первой реакцией утвердилось любопытное чувство облегчения оттого „что сделан первый шаг к бегству из земной тюрьмы". И сколь бы фантастическим нам ни казалось представление что люди, уставшие от Земли, двинутся на поиски новых мест жительства во вселенной, все же оно никоим образом не случайное завих-

рение американского журналиста, который хотел придумать что-то сенсационное для броского заголовка; оно говорит лишь, причем явно того не зная, то самое, что более двадцати лет назад появилось как надпись на надгробье одного великого ученого в России: „Человечество не навсегда останется приковано к Земле“.

Что в таких заявлениях шокирует, это что они вовсе не экстравагантные новомодные фантазии, как если бы новейшие достижения техники ударили кому-то в голову, а общераспространенные представления вчерашнего и позавчерашнего дня. Как можно перед лицом этих и подобных совпадений думать, что человеческое „мышление“ отстает от научных открытий и развития техники! Оно их на десятилетия опережает, причем мышление и воображение человека с улицы, а не только тех, кто осуществляет эти открытия и ускоряет их внедрение. Ибо наука лишь воплощает в жизнь человеческие мечты, и она лишь подтвердила, что сны не обязательно должны оставаться фантазией. Простой обзор научно-фантастической литературы, странным безумием которой к сожалению до сих пор никто еще всерьез не встревожен, мог бы показать, насколько последние новинки здесь идут навстречу именно желаниям и сокровенной тоске масс. И вульгарный китчевый язык журналистов не должен мешать видеть, что проговариваемое ими целиком и полностью исключительно, а вовсе не обычно, если под обычным иметь в виду то, к чему мы привыкли. Ибо хотя христианство иногда называет землю долиной скорбей, а философия иногда видела в теле темницу для духа и души, все-таки до двадцатого века никому не приходило на ум счесть землю тюрьмой человеческого тела или вполне серьезно хлопотать о том чтобы совершить полет на Луну. Неужели то, в чем Просвещение усматривало провозглашение человеком своей зрелости и что на деле означало уход, пусть не от Бога вообще, но от того Бога, который б л для людей Отцом Небесным, должно закончиться в итоге эмансипацией человеческого рода от Земли, которая, насколько нам известно, мать всего живого?

Ведь как бы ни обстояло дело с „положением человека в космосе“, Земля и земная природа представляются по крайней мере в том отношении уникальными во Вселенной, что предоставляют таким существам как люди условия, при каких они способны тут жить и двигаться и дышать без особых хлопот и без полной зависимости от ими же изобретенных средств. Мир как создание рук человеческих, в отличие от окружающего мира

животных, не абсолютно всем обязан природе, но наша жизнь сама по себе не целиком и полностью входит в этот искусственный мир, как не может она целиком и полностью в нем раствориться; в качестве живого существа человек остается привязан к царству живого, хотя постепенно отдаляется от него в сторону искусственного, им самим устроенного мира. Уже довольно долгое время естественные науки пытаются искусственно изготовить даже саму жизнь, и удайся им это, они действительно обрезали бы пуповину между человеком и матерью всего живого, Землей. Стремление убежать из „земного плена" и тем самым от условий, в которых люди получили жизнь, проявляется в попытках породить жизнь в реторте, через искусственное оплодотворение вырастить сверхчеловека или вызвать мутации, в которых человеческий облик и функции будут радикально „усовершенствованы", что по-видимому выражается также и в попытках растянуть продолжительность жизни далеко за предел столетия.

Этот будущий человек, о котором естественники полагают, что он будет населять Землю не более как через сто лет, возникни он когда-нибудь на деле, окажется обязан своим существованием бунту человека против своего собственного существа, а именно против того, что было ему при рождении подарено как вольный дар и что он сейчас хочет обменять на условия, создаваемые им самим. Что подобный обмен лежит в области возможного, в том мы не имеем никаких причин сомневаться, равно как мы ведь к сожалению не имеем оснований сомневаться и в том что способны уничтожить всю органическую жизнь на планете. Вопрос может быть только в том, хотим ли мы задействовать в этом направлении наше новое научное знание и наши чудовищные технические способности; а этот вопрос в рамках наук абсолютно не может быть решен, да он в их рамках даже еще разумно и не поставлен, ибо в существе науки заложено идти до последнего конца в каждом из однажды наметившихся направлений. Во всяком случае здесь политический вопрос первого порядка, и уже на этом основании он не может быть предоставлен решению специалистов, будь то профессиональные ученые или профессиональные политики.

При том что все это остается еще делом далекого будущего, первым рикошетом великие научные триумфы отдаются в так называемом кризисе оснований естественных наук. Оказывается, что „истины" современной научной картины мира, вполне поддающиеся математическому формализму и технической

демонстрации, никоим образом уже не могут быть представлены в речи или мысли. Как только пытаются схватить эти „истины“ в понятии и сделать наглядными в контексте языкового высказывания, получается нелепица, которая „возможно не совсем уж так нелепа как ‚треугольный круг‘, но ощутимо более нелепа чем ‚крылатый лев‘“ (Эрвин Шрёдингер). Мы еще не знаем, окончательно ли это. Все-таки возможно, что для привязанных к земле существ, которые ведут себя так, словно Вселенная их дом родной, останется навсегда недоступно вещи, таким образом ими совершаемые, еще и понять, т. е. осмысленно о них говорить. Подтвердись это, поневоле пришлось бы считать, что сама структура нашего мозга, т. е. психически-материальное условие человеческой мысли, мешает нам мысленно воспроизвести вещи, которые мы делаем, — откуда по сути вытекало бы, что нам не остается ничего другого как теперь придумывать еще и машины, которые возьмутся за нас мыслить и говорить. Если окажется, что познание и мышление больше не имеют отношения друг к другу, что мы способны значительно больше познать и стало быть также изготовить чем понять мыслью, то мы действительно попадем как бы сами в свою ловушку, т. е. станем рабами хотя и не наших машин, чего обычно опасаются, но наших собственных познавательных способностей, созданиями, которые забыты всяким духом и всеми добрыми духами и которые видят себя беспомощно зависимыми от любого аппарата, какой они только могут вообще изготовить, невзирая на любую дикость или губительность последствий.

Но даже отвлекаясь от этих еще неведомых последствий, у кризиса оснований наук есть серьезные политические аспекты. Везде, где только заходит дело о релевантности языка, политика необходимо входит в игру; ибо люди лишь потому политические существа, что они наделены способностью речи. Окажись мы достаточно безумны чтобы прислушаться к советам, раздающимся в последнее время со всех сторон, и приспособиться к современному состоянию наук, нам не оставалось бы ничего другого как вообще отказаться от речи. Ведь науки говорят сегодня на языке математических символов, который первоначально был задуман как сокращение для словесных выражений, но давно от этого эмансипировался и состоит теперь из формул, никак не поддающихся обратному превращению в речь. Ученые живут поэтому в безъязыком мире, откуда им как ученым уже не выбраться. И это обстоятельство должно

возбуждать известную подозрительность касательно их способности к политическим суждениям. Против того, чтобы в вопросах, задевающих человеческие дела, полагаться на ученых в их качестве ученых, говорит не проявленная ими готовность создать атомную бомбу или их довольно наивная надежда что над их советами кто-то задумается и спросит у них, надо ли и как надо ее применять; гораздо весомее то, что они вообще движутся в мире, в котором язык утратил свою власть и который языком уже не владеет. Ибо все, что люди делают, познают, испытывают или знают, становится осмысленным лишь в меру возможности говорить об этом. Возможны истины, лежащие за пределами говорящих, и они могут быть очень важны для человека, насколько он экзистирует также и в единственном числе, т. е. вне политической области в самом широком смысле. Насколько мы существуем однако во множественном числе и, стало быть, насколько мы живем в этом мире, движемся и поступаем в нем, только то имеет смысл, о чем мы можем говорить друг с другом или пусть даже сами с собой и что в слове показывает себя смысл имеющим.

Ближе к нам и, пожалуй, не менее важно другое грозное событие последних десятилетий, проходящее еще свои начальные стадии распространение автоматики. Мы уже знаем, хотя не в силах еще себе как следует представить, что фабрики через сколько-то лет опустеют и люди избавятся от прадревних связей, приковывающих их непосредственно к природе, от тяготы труда и от ига необходимости. Здесь тоже идет дело о коренном аспекте человеческого существования, но бунт против этого условия человеческой экзистенции, тяготение к легкой, от усилий и труда освобожденной, богоподобной жизни так же старо как известная нам история. Да и избавленная от трудов жизнь тоже не нова; некогда она принадлежала к самым привычным и всего прочнее гарантированным преимуществам и привилегиям немногих, господствовавших над большинством. Так что вполне может показаться что и здесь технический прогресс просто осуществляет то, о чем все поколения рода человеческого лишь мечтали, не в силах этого добиться.

Однако эта видимость обманчива. Новое время в семнадцатом веке начало с теоретического возвеличения труда, а в начале нашего столетия кончило превращением всего общества в работающий социум. Исполнение прадревней мечты наталкивается, как в сказке исполнение желаний, на обстоятельства, в которых мечтанное благословение обертывается проклятием.

Ибо вот оно, работающее общество, готовое освободиться от оков труда, но этому обществу едва уже только понаслышке известны те высшие и осмысленные деятельности, ради которых стоило бы освобождаться. Внутри этого общества, которое эгалитарно, ибо такова соразмерная труду форма жизни, нет ни одной группы, никакой аристократии политического или духовного рода, способной проложить пути воссоздания способностей человека. Президенты республик, короли и канцлеры могущественных государств считают то, что они делают, необходимой в жизни общества работой, их должность это служба как любая другая; а что думают о своей работе люди занятые интеллектуальной деятельностью, достаточно выражает название ‚работник умственного труда': где другие работают руками, эти пользуются другой частью тела, а именно головой. Исключением здесь вот уж действительно остаются только „поэты и мыслители", которые уже по этой причине стоят вне общества. Перед нами возникает перспектива такого трудового социума, от которого труд, т. е. единственная деятельность, в которой оно еще что-то понимает, ускользнул. Что может быть более зловещим?

На все эти вопросы, заботы и проблемы данная книга ответов не знает. Все имеющиеся ответы каждодневно и повсюду даются на деле самими людьми, а насколько речь должна идти о решении проблем, то они дело практической политики, зависят и должны зависеть от взаимодействия многих. Они не предмет и не должны быть предметом теоретических соображений одиночки, развертывающих никогда не более чем интуицию одного человека, как если бы мы вообще имели здесь дело с вещами, для которых существует только одно возможное решение. Что я поэтому во всем нижеследующем предлагаю, так это род размышления об условиях, в каких, насколько мы знаем, люди жили до сих пор, и размышлением этим правят, даже когда специально о том не говорится, опыт и заботы современной ситуации. Такое размышление остается естественно в области мысли и осмысления, и говоря практически оно способно разве только побудить к дальнейшим размышлениям — что все-таки может быть не совсем пустяк перед лицом довольно-таки свирепого оптимизма, потерянной безнадежности или бесчувственного пережевывания доброй старины, слишком часто определяющих собою духовную атмосферу, в какой обсуждаются все эти вещи. Как бы тут ни было, я предлагаю что-то очень простое, дело для меня не идет ни о чем другом кроме

продумывания того, что мы собственно делаем когда мы деятельны.

„Что мы делаем когда заняты активной деятельностью" — вот тема этой книги. Речь идет лишь о простейших частях, на какие распадается всякая деятельность вообще, стало быть о тех, которые традиционно и по нашему собственному мнению явно должны располагаться внутри круга опыта всякого человека. По этим и другим излагаемым ниже причинам высшая и возможно чистейшая деятельность, известная человеку, деятельность мысли, выходит за рамки этих рассуждений. Отсюда получается, что системно книга сосредоточена вокруг трех глав, включающих соответственно анализ труда (работы), создания (изготовления) и действия (поступка). Заключительная глава рассматривает исторически, как эти деятельности соотносились друг с другом в Новое время, однако и в систематически выдержанном анализе других глав постоянно учитываются также различные структуры внутри самой vita activa, равно и отношение vita activa к vita contemplativa, как оно нам известно из истории.

Таким образом исторический горизонт книги не выходит за пределы конца Нового времени. Новое время и современный мир, модерн, не одно и то же. Что касается научных сдвигов, то Новое время, начавшееся в семнадцатом столетии, пришло к концу уже на рубеже двух последних веков; в аспекте политики мир, в котором мы сейчас живем, зародился пожалуй с первыми атомными взрывами на Земле. Но мир модерна остается на заднем плане моих соображений, все-таки основывающихся еще на допущении, что коренные способности человека, отвечающие коренным обусловленностям человеческого существования на земле, не меняются; они могут до тех пор оставаться не безвозвратно утраченными, пока эти коренные обусловленности не заменены радикально другими. Назначение включенных в книгу исторических анализов в том, чтобы проследить до самых истоков новоевропейское отчуждение мира в его двояком аспекте: бегство от земли во Вселенную и бегство от мира в самосознание; так возможно удастся достичь лучшего понимания феномена новоевропейского общества, соотв. ситуации европейского человечества в момент, когда для него и тем самым для всех людей земли наступила новая эпоха.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ

1 *Vita activa и condition humaine*

Выражение vita activa призвано охватывать в нижеследующем три основных вида человеческой деятельности: труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки). Они основные деятельности потому, что каждая из них отвечает одному из основных условий, на каких человеческому роду дана жизнь на земле.

Деятельность труда отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом, чтобы предоставить их в качестве жизненных необходимостей живому организму. Основное условие, которому подчинена деятельность труда, это сама жизнь.

В создании дает о себе знать противоприродное начало зависимого от природы существа, которое неспособно встроиться в неизменную повторяемость родовой жизни и не находит в потенциальной неуничтожимости рода утешения для своей индивидуальной смертности. Создание продуцирует искусственный мир вещей, которые не просто примыкают к природным вещам, но отличаются от них тем, что до известной степени противостоят природе, а не просто перемалываются процессами жизни. В мире этих вещей человеческая жизнь у себя дома, жизнь природы на природе бездомна; и мир оказывается домом людей в той мере, в какой переживает человека, противостоит ему и объективно-предметно идет ему навстречу. Основное условие, какому подчиняется деятельность создания, это принадлежность к миру, а именно зависимость человеческого существования от предметов и объектов.

Действие (поступок) единственная деятельность в vita activa, развертывающаяся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми. Основное отвечающее ему условие это факт множественности, а именно то обстоятельство что

не один единственный человек, а многие люди живут на Земле и населяют мир. Правда, во всех своих аспектах человеческая обусловленность имеет политическую сторону, однако обусловленность множественностью стоит к тому факту, что среди людей существует такая вещь как политика, опять же в каком-то исключительном отношении; она не только conditio sine qua non, но и conditio per quam. Для людей жизнь — как говорит латынь, язык пожалуй самого глубоко политического из всех нам известных народов, — равносильна „пребыванию среди людей" (inter homines esse). С этим в известном смысле согласуется Библия, поскольку по одной из версий истории творения Бог создал не *человека*, но людей: „мужчину и женщину сотворил *их*". Этот созданный во множественном числе человек принципиально отличается от того Адама, которого Бог сделал „из куска глины", чтобы потом приобщить к нему женщину, сотворенную „из ребра" *этого* человека, кость от его кости и плоть от его плоти. Здесь множественность не исходно присуща человеку, но объяснена через умножение[1]. Всякая „идея человека вообще" любой постройки осмысливает человеческую множественность как результат бесконечно варьируемого воспроизводства некой первичной модели и тем самым заранее и implicite опро-

[1] Для анализа постклассической политической теории нередко очень поучительно выяснить, на какую из двух библейских версий истории творения опирается автор. Так, для различия между Иисусом и Павлом очень характерно, что Иисус обращается к I книге Моисея 1, 27 — „Не читали ли вы, что Создатель от начала сотворил их как мужчину и женщину?" (Мф 19, 4, перевод Карла Вейцзеккера), — тогда как Павел настаивает что „не муж от жены, но жена от мужа", а потому и сотворена „для мужа", что потом Павел все-таки несколько смягчает в скобках: „как жены нет без мужа, так мужа без жены" (I Кор 11, 4–8). Различие говорит о гораздо большем чем разное отношение к роли женщины. Оно связано с тем, что для Иисуса вера непосредственно вела к поступку и его проповедь поэтому неизбежно оставляла множественность людей в неприкосновенности; тогда как для Павла вера была лишь моментом индивидуального спасения души.

Особенно примечателен в этом отношении Августин (De civitate Dei, книга XII, гл. 21), который не только совершенно игнорирует Бытие 1, 27, но и видит собственное различие между человеком и животным в том, что человек сотворен unum ac singulum, а животное во многом числе (plura simul iussit exsistere). Августин использует историю творения, чтобы подчеркнуть родовой характер животной жизни в отличие от однократности человеческого существования.

вергает возможность поступка. Поступок нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобычным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить.

Все три основных деятельности и соответствующие им условия опять же укоренены в той наиболее общей обусловленности человеческой жизни, что она через рождение приходит в мир и через смерть из него снова исчезает. Что касается смертности, то труд обеспечивает сохранение жизни индивида и продолжение жизни рода; создание изготовляет искусственный мир, в известной мере независимый от смертности его обитателей и тем самым предоставляющий их летучему существованию нечто от постоянства и устойчивости; наконец поступок, насколько он служит учреждению и поддержанию политического общежития, готовит условия для преемственности поколений, для памяти и тем самым для истории. Всякая деятельность ориентирована равным образом и на рождаемость, всегда имея также задачу заботы о будущем, или о том чтобы жизнь и мир оставались пригодны и готовы для постоянного притока новоприбывающих, рождающихся тут чужаками. При этом однако поступок связан с рождаемостью как основополагающим условием теснее чем труд и создание. Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать. В смысле инициативы — полагания initium — элемент действия, поступка таится во всякой человеческой деятельности, и это означает не что иное как именно то, что всю эту деятельность ведут существа, пришедшие в мир через рождение и подчиненные условию рождаемости. А поскольку поступок есть политическая деятельность par excellence, то очень возможно, что рождаемость для политической мысли представляет такой же решающий, категорический факт, как смертность издавна, а на Западе по крайней мере после Платона была обстоятельством, зажигательным для метафизически-философской мысли.

Но condition humaine, человеческая обусловленность в целом, охватывает более чем лишь условия, на которых людям дана жизнь на земле. Люди обусловленные существа потому, что всё, с чем они приходят в соприкосновение, непосредственно превращается в условие их существования. Мир, в котором движется vita activa, состоит в существенном аспекте из вещей,

являющихся созданием рук человеческих; и эти вещи, помимо человека никогда бы не возникшие, оказываются в свою очередь условием человеческого существования. Люди живут таким образом не только в условиях, заданных как бы в придачу к дару земного существования, но сверх того в ими самими созданных условиях, которые несмотря на их человеческое происхождение обладают той же обусловливающей силой, что и обусловливающие вещи природы. Чего бы ни коснулась человеческая жизнь, что бы ни вошло в нее, всё сразу превращается в условие человеческого существования. Потому люди, что бы они ни делали или что бы ни упускали, оказываются всегда обусловленными существами. Все появляющееся в их мире сразу становится составной частью человеческой обусловленности. Действительность мира достигает значимости внутри человеческого существования как обусловливающая это существование сила и ею как таковая ощущается. Объективность мира — его объектный и вещный характер — и человеческая обусловленность взаимно дополняют друг друга и тесно переплетены; поскольку человеческое существование обусловлено, оно нуждается в вещах, а вещи были бы грудой бессвязных предметов, не-миром, если бы каждая вещь отдельно и все они вместе не обусловливали собою человеческое существование.

Во избежание недоразумений: речь о человеческой обусловленности и суждения о „природе“ человека не одно и то же. Даже полная совокупность человеческих деятельностей и способностей, насколько они отвечают человеческой обусловленности, не составит чего-то вроде описания природы человека. Включи мы даже в свой разбор то, что здесь намеренно опускаем, деятельность мышления и разумную способность, удайся даже кому составить пунктуально точный перечень всех человеческих возможностей, какие у нас на сегодня имеются, существенные черты человеческого существования этим никак еще не будут исчерпаны, ни даже в негативном смысле, как если бы было наконец найдено по крайней мере то, чего человеческое существование никак не может лишиться, не прекратив быть человеческим. Радикальнейшей переменой в человеческой обусловленности, какую мы в силах себе представить, было бы переселение на другую планету, и это ведь сейчас вовсе не праздная фантазия. Это означало бы, что люди целиком и полностью выводят свою жизнь из диктуемых Землею условий и ставят ее всецело в условия, созданные ими самими. Опытный горизонт такой жизни изменился бы наверное так радикально,

что наши понятия о труде, создании, действиях, мысли вряд ли имели бы в ней еще какой-то смысл. И все же едва ли можно отрицать, что даже эти гипотетические планетарные переселенцы останутся все равно людьми; только единственное утверждение, какое мы сможем сделать об их человеческой природе, окажется то, что они все еще остаются обусловленными существами, пусть в новых обстоятельствах их обусловленность и станет почти исключительно продуктом самих же людей.

В противовес этой обусловленности человека, о которой мы способны выносить суждения, пусть и несовершенные, проблема существа человека, августиновское quaestio mihi factus sum — „я стал сам себе вопросом", — представляется неразрешимой, причем нет даже никакой разницы, понимать ли этот вопрос индивидуально-психологически или общефилософски. Крайне мало вероятно, что мы, умеющие познавать, уяснять и определять сущность вещей, окружающих нас и нам не тождественных, т. е. сущность земных вещей и возможно еще каких-то в окружающей Землю Вселенной, способны достичь подобного в отношении нас самих — словно бы перепрыгнуть через нашу собственную тень. Притом ничто не дает нам права утверждать, что у человека есть вообще сущность или природа в одинаковом смысле с другими вещами. Если уж действительно должно быть что-то вроде сущности человека, явно только Бог в силах ее познать и определить, ибо только Бог наверное может судить о „*кто*" в таком же смысле как о „*что*" [2]. Формы человеческого познания приложимы ко всему, что имеет „при-

[2] Августин, которому обычно приписывают введение в философию так наз. антропологического вопроса, хорошо знал эти различия и затруднения. Он различает между вопросами: „Кто я?" и „Что я?"; первый человек обращает к самому себе — „И я обратился к самому себе и сказал себе: Ты, кто ты? (tu? quis es?) И я отвечал: Человек" (Confessiones, X, 6). Второй же вопрос человек направляет к Богу: „Что же я такое, Боже мой? Что я за существо?" (Quid ergo sum? Deus meus? Quae natura sum? ib. X, 17). Ибо в том grande profundum, каким является человек (IV, 14), есть „нечто человеческое (aliquid hominis), о чем дух человека, который в нем, ничего не знает. Только Ты, о Господи, Который создал его, знаешь все о нем (eius omnia)" (X, 5).

Соответственно известнейшее из этих цитируемых мною в тексте выражений, quaestio mihi factus sum, является звучащим в присутствии Бога и собственно к нему обращенным вопросом (X, 33), на который только Бог и способен ответить. Что касается ответа, то можно вкрат-

родные“ свойства, а тем самым и к нам самим, насколько люди являются образчиками высокоразвитого рода органической жизни; но эти самые формы познания отказывают, когда мы спрашиваем уже не: *что* мы такое, а: *кто* мы такие. В этом отказе истинная причина, почему попытки определить сущность человека большей частью кончаются конструированием чего-то божественного, какого-то философского бога, при ближайшем рассмотрении оказывающегося родом первомодели или платонической идеи человека. Само собой разумеется, разоблачение таких философских понятий о божественном как обожествлении человеческих способностей и деятельностей не доказательство, даже не довод в пользу несуществования Бога. Но тот факт, что усилия определить сущность человека так легко ведут к представлениям, производящим впечатление ‚божественных‘ лишь поскольку превосходящих что-то человеческое, должен был бы все же настроить нас неприязненно в отношении попытки понятийно определить сущность человека.

С другой стороны, условия человеческого существования — сама жизнь и земля, рождаемость и смертность, принадлежность к миру и множественность — никогда не смогут объяснить „человека“ или дать ответ на вопрос, что мы и кто мы, а именно по той простой причине, что ни одно из них не абсолютно. Таким всегда было воззрение философии в отличие от наук, антропологии, психологии, биологии и т. д., тоже занятых человеком. Но сегодня можно как будто бы считать научно доказанным, что люди, хотя они живут в условиях Земли и вероятно будут жить в них всегда, все же никак не в том же смысле остаются привязанными к Земле созданиями, как другие живые существа. Ведь обязано же современное естествознание своим исключительным триумфом тому, что изменило свою точку зрения и так смотрит на привязанную к Земле природу, так ее трактует, как если бы локализовалось уже не на Земле, а во Вселенной; как если бы ему удалось не только найти Архимедову точку опоры, но встать на нее и исходя от нее оперировать.

це сказать, что на „Кто я?“ ответом будет: Человек, что бы то ни означало, тогда как на вопрос: „Что я?“ вообще отвечает только Бог, сотворивший человека. Иными словами, вопрос о существе человека точно так же теологический вопрос, как и вопрос о существе Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного Откровения.

Понятие vita activa отягчено и перегружено традиционными представлениями. Оно ровно так же старо, хотя не старее, чем сама наша традиция политической мысли, так что, без малейших претензий на охват всего политического опыта западноевропейского человечества, оно обязано своим происхождением особой исторической констелляции, которую оно по сути так никогда и не переросло: судебному процессу над Сократом, т. е. стало быть конфликту между философом и полисом. Политическая философия, которая тут возникла, заложив основу западной традиции философии, как и политики, попросту отменила значительную часть опыта предыдущих периодов, ибо он был для ее непосредственных политических целей иррелевантен, а для ее философских намерений помехой. Выражение vita activa встречается впервые в средневековой философии, где оно служит для перевода на латынь и, как мы увидим, решающего перетолкования аристотелевского *βίος πολιτικός*. Напротив, Августин говорит о vita negotiosa или actuosa еще в исходном греческом значении как о жизни, посвященной публично-политическим вещам[3].

Аристотель различал три образа жизни — *βίοι*, — между которыми мог выбирать свободный человек, т. е. человек, не зависящий от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Поскольку речь шла об образе жизни свободы, отсекались все профессии, прислуживающие самой жизни и ее поддержанию, стало быть прежде всего труд, который как образ жизни рабов страдал от двойной вынужденности, а именно от жизненной нужды и от приказа господина; но и созидательный образ жизни свободного ремесленника и нацеленная на прибыль жизнь торговца тоже оставались вне рассмотрения. Исключались тем самым все образы жизни, которые вольно или невольно, временно или в продолжение всего срока жизни не давали свободы движения и действия, не во всякий момент жизни позволяли человеку быть господином своего времени и своего местопребывания[4]. Три формы жизни, остающиеся после этого от-

[3] De civitate Dei XIX, 2 и 19.

[4] *William L. Westermann*, Between Slavery and Freedom, в American Historical Review, Bd. 50 (1945), полагает: утверждение Аристотеля, что „ремесленники живут в своего рода ограниченном рабстве, означает, что ремесленник, заключая договор на выполнение работы, от-

брасывания, имеют между собой то общее, что развертываются в области „прекрасного", т. е. в товариществе вещей, не необходимых в употреблении, даже вообще не имеющих какой-то определенной полезности. Среди них Аристотель перечисляет: жизнь, проводимую в наслаждении телесной красотой и расточении ее; жизнь, посвященную прекрасным деяниям в полисе; и жизнь философа, который через исследование и созерцание непреходящего пребывает в сфере нетленной красоты, неприступной для двоякого вторжения человека, создания новых вещей и расточения их[5].

Что касается *βίος πολιτικός*, то главное различие между этим аристотелевским понятием и позднейшей средневековой vita activa в том, что Аристотель тут подчеркнуто имел в виду только область политического в собственном смысле, подразумевая под ним действие (*πράττειν*) как политическую деятельность в собственном смысле. В греческом понимании ни труд, ни создание (изготовление) вообще не могли сформировать *βίος*, т. е. образ жизни, достойный свободного человека и показывающий его свободу; служа добыванию необходимого и производству полезного, они оставались несвободны, а именно продиктованы нуждами и желаниями людей[6]. Под эту категорию необхо-

казывается от двух из четырех факторов, делающих его свободным человеком: а именно от свободы занятий и от неограниченной свободы передвижения, однако эта утрата свободы ограничена, поскольку принимается добровольно и имеет силу только на определенный период". Цитируемые Вестерманом примеры показывают, что под свободой понимались „статус, свобода занятий, неприкосновенность личности и свобода передвижения" и что рабство соответственно состояло в „отсутствии этих четырех атрибутов". Жизнь ремесленника из-за присущего ей ограниченного порабощения Аристотель в своем перечислении различных образов человеческой жизни вообще не упоминает; это не свободная форма жизни (Никомахова этика, книга I, 5; ср. также Политика 1337b 5). Упоминается им, правда, жизнь приобретателя — и осуждается, потому что и приобретательство тоже стоит под принуждением (Ник. эт. 1096a 5). Что при перечислении форм жизни речь идет только о свободных формах жизни, становится особенно ясно в Этике Евдемовой, где подчеркивается, что речь идет о свободно избираемой жизни (1215a 35 слл.).

[5] О противоположности между прекрасным с одной стороны и необходимым и полезным с другой см. Политика 1333a 30 слл. и 1332b 32.

[6] О противоположности между свободным с одной стороны и необходимым и полезным с другой см. там же 1332b 2.

димого и полезного жизнь в сфере полиса подходить не могла потому, что в греческом восприятии собственно политическое вовсе еще не обязательно возникало там, где люди начинали упорядоченную совместную жизнь. Не то что грекам вообще и Аристотелю в частности не было прекрасно известно, что совместная человеческая жизнь всегда складывается в какой-либо организованной форме или что господство как таковое по всей вероятности представляет собой какое-то исключительное жизненное образование; но именно поскольку для совместной жизни людей организация необходима, такая голая организованность еще не принималась ими за политическую, а поскольку деспотическое господство, необходимое, как показывал их опыт, во всех общественных образованиях, не сформировавшихся в полис, осуществляло власть совершенно обязательную для поддержания жизни в таких обстоятельствах, они держались мнения что жизнь властителя не принадлежит к образам жизни свободного человека[7].

С исчезновением античного города-государства — Августин был возможно последним, кто по меньшей мере еще знал, какой статус имело некогда политическое, — понятие vita activa утратило свое собственно политическое значение и начало обозначать все виды активных занятий вещами мира. Отсюда конечно не следовало что труд и создание поднялись в иерархии видов человеческой деятельности, так что могли теперь тягаться в достоинстве с политическим[8]. Все обстояло скорее прямо наоборот; действие (поступок) оказалось теперь тоже пригнетено до уровня деятельностей безусловно необходимых для жизни на Земле, так что из трех аристотелевских свободных образов жизни остался только третий, vita contemplativa, *βίος θεωρητικός*[9].

И все же исключительный приоритет, каким в традиции

[7] О противоположности между тиранической и политической формами жизни там же, 1277b 8. Тот аргумент, что жизнь деспота не свободна, потому что заполнена „необходимыми вещами", находится там же, 1325a 24.

[8] Касательно широко распространенного мнения, что современная оценка труда имеет христианское происхождение см. § 44.

[9] См. прежде всего *Фома*, Summa theologica II. 2. 179 Art. 2: vita activa есть прямое следствие необходимостей настоящей жизни (necessitas vitae praesentis), и Expositio in Psalmos 45, 3: задача политического предоставить все что необходимо для жизни: in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.

располагает созерцание перед деятельностью любого рода, также и политической — поступка (действия), не христианского происхождения. Мы встречаем его уже в политической философии Платона, где утопический порядок полиса не только руководствуется высшим разумом философов, но уже и в качестве порядка не имеет иной цели как сделать возможным образ жизни философа. Так же и аристотелевское перечисление свободных образов жизни явно подчинено идеалу созерцания и присущему ему образу жизни — θεωρία или βίος θεωρητικός. К обычным в греческом мире условиям свободы, избавленности от жизненных потребностей и от чужого принуждения, философы добавили освобождение от политической деятельности, досуг, т. е. воздержание от всех общественных занятий (σχολή) [10], и бесспорно, что позднейшему христианскому требованию иметь право жить необремененно всевозможными политическими заботами и не тревожась о том, что происходит в общественной сфере, предшествовала сознательная утрата интереса к политике в позднеантичных философских школах. Христианство просто потребовало для всех того, что прежде запрашивалось лишь немногими.

Средневековая vita activa, охватывающая все виды человеческой деятельности, поскольку все они понимаются с точки

[10] Греческое σχολή, как и латинское otium, значит не столько досуг как свобода от политической деятельности; конечно, оба слова применялись также для обозначения свободы от труда и от жизненных необходимостей. Во всяком случае речь идет не в первую очередь о свободном времени, а о жизненном положении, свободном от заботы и тяготы. У Фюстеля де Куланжа (La cité antique) находим описание будней афинского гражданина (в книге 4, гл. 11), которое с особой внушительностью показывает, каких чудовищных затрат времени стала требовать нормальная политическая задействованность среднего гражданина в ситуации полиса. Она не только пожирала время, но была в высшей степени волнующей и источником непреходящих забот; ибо афинский закон не позволял никаких воздержаний от голосования при партийных спорах, наказывая эту возможность уклониться хотя бы от горячащих забот лишением гражданства. Если задуматься обо всем этом, то становится понятно во-первых, что активные граждане действительно должны были располагать досугом, σχολή, а во-вторых, что философам должно было быть очень важно со своей стороны требовать также и освобождения от напряженности политической жизни; что они об этом думали, дает о себе знать уже в выборе этого слова σχολή. С праздностью в нашем смысле все это имеет очень мало общего.

зрения абсолютного покоя созерцательности, стоит поэтому к греческой ἀσχολία не-покоя, уже для Аристотеля признаку всякой деятельности, ближе чем к понятому по-гречески βίος πολιτικός. Разница между покоем, который в какой-то словно замершей сосредоточенности утишает всякое телесное движение, и непокоем, присущим всякой деятельности как таковой, уже для Аристотеля более важна чем различение между политическим и созерцательным образами жизни, поскольку эта разница снова и снова прослеживается во всех трех образах жизни. Аристотель сравнивает ее с разницей между войной и миром и полагает, что как война бывает ради мира, так всякий род деятельности, даже и деятельность мысли, должен иметь место ради абсолютного покоя и им увенчиваться[11]. Чем бы ни были движимы тело и душа, все внешние, как и внутренние движения речи и мысли должны прийти к покою в созерцании истины. И это относится не только к само-показыванию греческой бытийной истины, оставаясь значимым также для христианского откровения истины через слово живого Бога[12].

Так вплоть до начала Нового времени представление о vita activa неизменно привязано к негативу; она стояла под знаком непокоя, была nec-otium, ἀ-σχολία. Это хранило ее теснейшую связь с еще более принципиальным греческим различением между вещами, которые сами от себя суть то, что они суть, и другими, обязанными своим существованием человеку, между вещами, которые существуют φύσει, и теми, которые существуют νόμῳ. Абсолютный примат созерцания над любой деятельностью опирался в конечном счете на убеждение, что никакое создание человеческих рук не способно тягаться в красоте и истине с природой и космосом, разметнувшимися из вечности в вечность непреходяще и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве или помощи людей. Это вечное бытие переменчивым смертным может приоткрыться только когда они соберутся в себя от всех движений и всякой деятельности и придут в пол-

[11] См. *Аристотель*, Политика 1333a 30–33. Фома определяет созерцание прямо как остановку всех внешних движений: quies ab exterioribus motibus (S. Th. II, 2, 179, 1).

[12] Так Фома акцентирует душевный покой и рекомендует vita activa потому, что она исчерпывает человека и тем „успокаивает внутренние страсти“, что служит подготовкой к созерцанию (там же II, 2, 182, 3).

ный покой. Перед лицом этого сохранения полной тишины исчезают все различения и подразделения внутри vita activa как таковой. Если смотреть с точки зрения созерцания, то уже не играет роли, чем нарушен его необходимый покой; здесь все, что похоже на движение или деятельность, без различия становится помехой.

В смысле традиции vita activa по существу определяется с точки зрения vita contemplativa, и ограниченное признание, ей все же уделяемое, дарится ей поскольку она обслуживает нужды живого тела, к которому остается привязано созерцание [13]. Христианская вера в жизнь после смерти, где будущее блаженство дает о себе знать в радости созерцания [14], узаконивала принижение vita activa, однако утверждение абсолютного примата покоя над всеми родами деятельности не христианское, а восходит к открытию, что созерцание в смысле θεωρεῖν есть независимая от деятельности мышления и рассуждения способность, и это открытие сократической школы вплоть до Нового времени задавало тон метафизической, как и политической мысли [15].

[13] Фома детально говорит о связи между vita activa и телесными нуждами и потребностями, специально замечая что речь тут идет о животном начале в человеке, поскольку телесность есть общее у людей с животными.

[14] Августин говорит о бремени (sarcina) деятельной жизни, которое накладывает любовь к ближнему и которое было бы невыносимым без „сладостного" (suavitas) блаженства созерцания божественно открытой истины (De civitate Dei XIX, 19).

[15] Прадревняя неприязнь философов к человеческому телу не имеет ничего общего с античным презрением к жизненным потребностям; ибо необходимость представляла только один аспект телесного существования, и освобожденное от потребностей и уродующих трудов тело оказывалось способно к тому чистому явлению, которое греки называли красотой. У философов, по крайней мере с Платона, речь идет о чем-то большем чем о неохоте испытывать принуждение со стороны телесных потребностей; упреки, которые они умели высказать против телесной жизни, вращаются именно вокруг того, что тело как раз и составляет собственно живое начало в человеке, что само тело пребывает в постоянном движении, пока длится жизненный процесс. Тело противится абсолютному покою, желанному для философа; достигая этого покоя, он как бы уже не имеет тела. На этих основаниях Платон утверждал что только тело философа обитает в полисе, т. е. в мире. Здесь залегает источник раннего укора в „хлопотливости" (πολυπραγμοσύνη), предъявленного тем, кто был занят исключительно общественными делами.

Разбирать объективные основания этой традиции не представляется в данной связи необходимым; естественно, они лежат глубже исторических обстоятельств, приведших к тому конфликту между философами и полисом, в ходе которого по видимости случайно была открыта vita contemplativa как образ жизни философа. Они заключены вероятно в каком-то аспекте человеческой обусловленности, которая не исчерпывается теми структурами внутри vita activa, с какими мы тут имеем дело, и не была бы исчерпывающе представлена даже после того как мы включили бы сюда также мышление и присущую ему подвижность.

Если поэтому мое осмысление понятия vita activa стоит в очевидном противоречии к традиции, то не из-за моих сомнений в значимости опыта, приведшего к различению между vita activa и vita contemplativa; в чем я сомневаюсь, так это единственно в иерархическом порядке, с самого начала привязанном к этому различению. Отсюда не следует, что я хотела бы оспорить или хотя бы предложить для дискуссии традиционное понятие истины как чего-то, что человеку по существу всегда дано, — в его собственных открытиях или в божественном Откровении, — или что я чувствую себя как-то в долгу у новоевропейского, прагматического понятия истины, по которому человек способен познать только то, что сделано людьми или в принципе еще может быть ими сделано. Мой упрек традиции заключается собственно в том, что примат, признаваемый в традиционной иерархии за созерцанием, стирает структуры и различения внутри vita activa, оставляя их без внимания, и что вопреки всей видимости это положение вещей не изменилось после крушения традиции в Новое время и перевертывания завещанного традицией порядка усилиями Маркса и Ницше. В природе знаменитого с-головы-на-ноги-переставления философских систем или расхожих оценок заключено, что понятийная рамка, внутри которой осуществляются эти переоценки, остается почти полностью нетронутой.

Современные перевертывания традиционного порядка разделяют с этим последним то убеждение, что в основе всех видов человеческой деятельности должна лежать единая центральная задача, поскольку без такого единящего принципа порядок вообще не может быть учрежден. Но это убеждение не само собой разумеется, и когда я говорю о vita activa, то исхожу из предпосылки, что включаемые ею виды деятельности не поддаются редукции к некой неизменной основной задаче „че-

ловека вообще“ и что, далее, они не выше и не ниже основных задач, какие ставит себе vita contemplativa.

3 *Вечность и бессмертие*

С начала нашей традиции политической философии в сократической школе и стало быть с момента, когда мысль эмансипировалась от действия [16], считалось само собой разумеющимся, что чистой мысли, увенчивающейся созерцанием, и всем видам деятельности, погружающимся в вещи этого мира, соответствуют две разнящиеся друг от друга, центральные задачи человеческого бытия. Решающим для этой предпосылки было то, что философы — предположительно сам Сократ — открыли, что политическая сфера не обязательно предоставляет пространство для развертывания всех высших возможностей человека, и из этого открытия вывели то заключение, что в чистой мысли ими открыто не просто новое первоначало, но вышестоящее по отношению ко всем другим, ценимым в полисе. Пожелай мы с возможной краткостью обрисовать, о чем собственно шло дело в этом споре людей и начал, для наших целей будет достаточно, если мы задумаемся о разнице между бессмертием и вечностью.

Бессмертие это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания, какая в греческом восприятии была присуща природе и олимпийским богам. В этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречалось друг с другом, но где не было вечности или господства вечного Бога. Если верить Геродоту, это различение между бессмертными богами и единым вечным Богом никоим образом не было грекам неведомо; и они явно на него ориентировали свое в известной степени еще рудиментарное самопонимание, пока греческая философия в своих онтологических спекуляци-

[16] В выражениях Корнфорда (Plato's Commonwealth, в Unwritten Philosophy, Cambridge 1950, p. 54): „Смерть Перикла и Пелопоннесская война знаменуют момент, когда люди дела и люди мысли начали идти разными путями, которым было суждено расходиться все больше, пока стоический мудрец совсем не перестал быть гражданином своей страны и сделался гражданином Вселенной“.

ях не довела до концептуальной ясности и членораздельности специфически греческий опыт вечного. В контексте анализа азиатских культов, посвященных невидимому богу, Геродот специально замечает, что в сравнении с этими, как мы сегодня сказали бы, трансцендентными богами (существующими вне пространства и времени) греческие боги не просто антропоморфны, одинаковы по своему образу с людьми, но *ἀνθρωποφυεῖς*, одной природы с людьми[17]. Жажда бессмертия вырастала у греков из сознания, что в качестве смертных они объяты непреходящей природой и проводят свою жизнь под взглядами неумирающих богов. Включенная в порядок, где все было бессмертным кроме человека, смертность как таковая стала единственным признаком человеческого существования. Люди это просто „смертные", причем они вообще единственные смертные, отличающиеся от животных тем, что существуют не только как представители рода, бессмертие которого гарантировано воспроизводством[18]. Смертность заключается в том факте, что индивидуальная жизнь с отчетливой жизненной историей вырастает и прирастает для человека из биологического жизненного процесса. История индивидуальной жизни отличается от всех других природных процессов тем, что протекает линейно и таким образом как бы рассекает круговорот биологической жизни. Быть смертным во Вселенной, где все носится по кругу и начало и конец постоянно оказываются одним и тем же, значит иметь определенные начало и конец и потому отлиться в абсолютно „неестественную" форму прямолинейного движения. Лишь потому, полагал Алкмеон, преходящи люди, „что не могут сочетать начало с концом" [19].

Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи[20], — которые заслуживают того, чтобы на все времена вод-

[17] Геродот делает это замечание в связи с описанием персидского культа богов, считающего божественные изображения, храмы и алтари дуростью (I, 131). Пиндар — Carmina nemaea VI — тоже отчетливо говорит, что род людей и род богов „от одной матери дышит": *Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι.*

[18] См. псевдо-аристотелевский трактат Экономика 1343b 24: благодаря возвращению (*περίοδος*) природа гарантирует роду всегдашнее существование, которое она не может однако обеспечить индивиду. Когда Аристотель в De anima (415b 13) говорит: „Для смертных бытие есть жизнь", то речь идет по сути о той же мысли.

[19] Алкмеон В 2 по *Дильсу-Кранцу*, Fragmente der Vorsokratiker, 1954.

вориться в космосе, и благодаря которым сами смертные могут найти себе заслуженное место внутри порядка вещей, где все непреходяще кроме них самих. Через бессмертные деяния, оставляющие, насколько продолжается род человеческий, нестираемые следы в мире, смертные способны достигать бессмертия особого, как раз именно человеческого свойства, доказывая так, что и они божественной природы. Таким образом разница между человеком и простым (животным) живым существом проходит прямо посреди человеческого рода: только „лучшие" (ἄριστοι), призванные притом постоянно самоутверждаться в качестве „лучших" (ἀριστεύειν, глагол со значением деятельности, не встречающийся ни в каком другом языке), а именно тем, что они „непреходящую славу предпочитают смертным вещам", суть больше чем живые существа; толпы, довольные тем, что дарит им природа, живут и умирают как животные. Таким во всяком случае было еще воззрение Гераклита[21], для которого конечно трудно найти параллель у какого-либо философа послесократовской эпохи.

Для наших целей не имеет значения, сам ли Сократ или только Платон был первый кто открыл вечное как собственно центр метафизически-философской мысли. Все-таки в пользу Сократа говорит то, что он — единственный в этом отношении, как и во многих других, среди великих философов, — никогда не думал о том чтобы оставить что-то письменное потомкам. Ибо очевидно ведь, что как бы ни утвердилось в средоточии мысли вечное, привязанность к нему подводит самого мыслителя в тот самый момент, когда он присаживается записать

[20] Греческий язык не различает между „трудами" и „деяниями", называя то и другое ἔργα, т. е. вещами, которые или достаточно постоянны, чтобы длиться, или достаточно велики, чтобы о них вспоминали. Лишь когда философы, соотв. софисты вступили со своими „бесконечными двуделениями", началось различение также и между деланием и действием (ποιεῖν и πράττειν), так что соответствующие существительные ποιήματα и πράγματα начали вытеснять более общее слово ἔργα (см. прежде всего *Платон*, Хармид 163). Гомер еще не знает слова πράγματα; у Платона, у которого τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα значит все специфически человеческие дела, это слово имеет отчетливый оттенок безотрадных тягот и напрасных усилий. Но это не обязательно восходит к Платону. У Геродота слово πράγματα способно вызывать совершенно сходные ассоциации (см. напр. I, 155).

[21] Фрагмент B 29, *Дильс-Кранц*.

свои мысли; пока длится писательство, его дело не вечность, а забота об оставлении следов своей мысли потомству. Он на свой манер вступил в vita activa, он стал „деятелем" и подчинил себя тем самым правилам и нормам, действующим в vita activa и способным вести к долговечности и возможно к бессмертию, однако не к вечности. Но Сократ ничего подобного, как ни близко он стоял к политическому, как раз не делал. И это тем поразительнее, что явно Платон, а не Сократ открыл собственно противоположность между вечностью и бессмертием, а тем самым неразрешимый конфликт между жизнью философа и полисом, соотв. между *βίος θεωρητικός* и *βίος πολιτικός*.

Философский опыт вечного, который Платон считал „несказанным" (*ἄρρητος*), а Аристотель „бессловным" (*ἄνευ λόγου*) и понятие которого позднее всплывает в парадоксе „остановившегося теперь" (nunc stans), способен осуществиться лишь вне сферы дел человеческих, как и коснуться он может только того, кто покинул множественность человеческого общества. Об этих условиях говорится в символе пещеры платоновского „Государства", повествующем нам о том как философ должен избавиться от цепей, приковавших его к сотоварищам по человечеству, чтобы затем в совершенной отъединенности покинуть пещеру, без человеческих спутников и последователей. Выражаясь политически, т. е. на языке, для которого умереть значит „перестать быть среди людей", опыт вечного равносилен таким образом своего рода смерти, и Платон еще достаточно знал толк в политическом, чтобы так прямо это и высказать (в Федоне); от действительной смерти философская смерть отличается конечно тем, что она не окончательна, ибо никакое живое создание не способно выдержать опыт вечного во времени; жизнь сама толкает людей обратно в пещеру, где они снова живут, а именно „пребывают среди людей". Совершенно так же и средневековая мысль отделяла vita activa, в которой мы можем пребывать, от vita contemplativa, в которой мы никакими силами не в состоянии продержаться [22]. Все здесь решается тем, что опыт вечного в противоположность опыту бессмертного ни в одном роде деятельности не находит себе соответствия и ни в какой род деятельности не может трансформироваться; ибо даже деятельность мысли, представляющая собой привязанный к сло-

[22] Так говорит, скажем, Фома в S. th. II 2, 181, 4: In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus.

вам процесс в душе человека, не только бессильна воссоздать этот опыт, она не может его даже сопровождать; именно поскольку рассуждение есть тоже деятельность, оно способно лишь прерывать и разрушать созерцание вечного.

Θ ωρία, исходно означающая не глядение а вглядывание или созерцание, характеризует опыт вечного в противоположность уже известному опыту бессмертия и связанной с ним деятельности всякого рода. Возможно, что совершенно оправданное и не только философами питаемое сомнение в долговечности полиса на исходе пятого и в начале четвертого столетия решительно подтолкнуло умы к открытию вечности, и по-видимому страшный испуг перед этим прозрением так тесно переплетался с изумленным восторгом перед новонайденным вечным, что философы в какой-то мере поневоле наполнялись бранчливым презрением ко всяким заботам о бессмертии, отныне подпавшим под фатальное подозрение в пустом тщеславии и гордячестве. Несомненно то, что они вошли таким путем в уже непримиримый конфликт с античным полисом и с лежавшей в его основе религией. Но что в итоге философская ориентация на вечность взяла верх над всеми стремлениями заручиться чем-то из бессмертного, тому причиной была уже собственно не философская мысль или влияние философов. Закат Римской империи убедительнейше доказал, что никакое дело смертных рук не может уповать на бессмертие, и закат этот сопровождался, как бы наполненный изнутри ее звучанием, христианской вестью о том, что жизнь каждого отдельного человека отныне будет длиться всегда. Это был конец античных религий, покоившихся наоборот на смертности человека и на возможном бессмертии созданного им мира. При таких обстоятельствах всякое стремление к земному бессмертию должно было показаться столь же суетным, сколь и излишним, а vita activa, старый *βίος πολιτικός*, вообще мог теперь держаться лишь поскольку был готов поступить в услужение к vita contemplativa и подчиниться ее запросам. Успешность этого переподчинения можно оценить, заметив что даже приход Нового времени с его насильственным опрокидыванием заведенного порядка, традиционного соотношения действия и созерцания, оказался бессилен хотя бы просто извлечь из забвения порыв к бессмертию, некогда источник и средоточие всей vita activa, как и политики вообще.

ВТОРАЯ ГЛАВА

ПРОСТРАНСТВО ПУБЛИЧНОГО И СФЕРА ЧАСТНОГО

4 *Человек, общественное или политическое живое существо*

Vita activa, человеческая жизнь, насколько она погружается в деятельное бытие, движется в мире вещей и людей, от которого она никогда не уходит и который она ни в чем не трансцендирует. Любая человеческая деятельность разыгрывается в окружении вещей и людей; тут она локализована, а иначе утратила бы всякий смысл. Этот объемлющий мир, внутрь которого рождается каждый, обязан по сути своим существованием человеку, его изготовлению вещей, его попечительной заботе о почве и ландшафте, его действиям организации политических связей в человеческих сообществах. Не бывает человеческой жизни, пусть то жизнь отшельника в пустыне, которая, насколько она вообще отдана делу, не развертывалась бы в мире, прямо или опосредованно свидетельствующем о присутствии других людей.

Все виды человеческой деятельности обусловлены тем обстоятельством, что люди живут совместно, однако лишь действие непредставимо вне человеческого общества. Деятельность труда как таковая не обязательно требует наличия других людей, хотя существо, трудящееся в полном одиночестве, вряд ли еще оставалось бы человеком; оно было бы работающим животным, animal laborans в самом буквальном и жутком смысле слова. Существо, изготовляющее вещи и выстраивающее лишь им одним обитаемый мир, еще могло бы называться создателем, однако homo faber — вряд ли; оно утратило бы свои специфически человеческие свойства и равнялось бы скорее богу, пусть и не Богу-творцу, но все-таки божественному демиургу, как в одном из своих мифов описывает его Платон. Только действие, поступок исключительная привилегия человека; ни зверь ни животное не могут действовать[1]; и лишь действие не может

[1] Бросается в глаза что гомеровские боги действуют только когда задействованы люди, управляют ли они ими издалека или вмешива-

в качестве деятельности вообще двинуться с места без постоянного присутствия мира современников.

Этой особой связью, привязывающей действие к человеческой совместности, по-видимому совершенно оправдано то, что уже очень рано (у Сенеки) аристотелевское определение человека как *ζῷον πολιτικόν*, политического живого существа, было воссоздано в латинском через animal sociale, так что Фома в конце концов определенно говорит: homo est naturaliter politicus, id est, socialis: „Человек политический, то есть общественный по природе“[2]. На деле все обстоит иначе, и самопонятность, с какой здесь общественное ставится на место политического, яснее всяких теорий выдает, насколько было утрачено греческое восприятие того, что такое собственно политика. Хотя не решающе, но все же знаменательно для ошибочного перевода, что слово „социальный“ существует только в латинском и не имеет соответствия в греческом языке или в греческой мысли. Существеннее то, что слово societas исходно имело в латинском отчетливый, хотя и ограниченный политический смысл; оно означало союз, в который люди вступают друг с другом ради определенной цели, например чтобы достичь господства над другими или даже совершить преступление[3]. Лишь когда по-

ются в их дела непосредственно. Распри между богами вроде бы тоже вызваны их участием в человеческих интригах, прежде всего тем что они берут чью-то сторону в конфликтах смертных. Так возникают истории, в которых люди и боги действуют совместно, однако инициативу захватывают именно смертные, даже если решение выносится потом в собрании богов на Олимпе. Мне кажется, что гомеровское *ἔργ' ἀνδρῶν τ ϑ ῶν τ* (Одиссея I 338) намекает на такое „взаимо-действо“: певец поет деяния богов и людей, а не божественные истории с одной стороны, человеческие с другой. Так и в „Теогонии“ Гесиода речь идет не о деяниях богов, но либо о возникновении мира (116 слл.), к чему олимпийские боги непричастны (ибо строка 118 явно неаутентична), либо „о блаженных богах и многославных деяниях людей“ (99 сл.), и нигде, насколько я вижу, о многославных деяниях богов.

[2] Я цитирую из Index rerum Тауринского издания. В тексте слова politicus нет, но Index подытоживает тенденцию Фомы правильно; см. Summa theologica I, 96, 4. II 2, 109, 3.

[3] Societas regni у Ливия, societas sceleris у Корнелия Непота. Разумеется, подобные „союзы“ могли заключаться и для деловых целей; и слово ‚societas‘ встречается в этом смысле уже применительно к средневековой экономике. См. *W. J. Ashley*, An Introduction to English Economic History and Theory, 1931, p. 419.

зднее начали говорить о societas generis humani, обществе рода человеческого[1], можно стало считать, что к природе человека принадлежит „социальность", жизнь в обществе. Отличие от греческой мысли тут в следующем: разумеется Платон и Аристотель тоже знали что человек не может жить вне человеческого общества, но как раз это считалось ими не специфически человеческой особенностью, а наоборот чем-то общим в жизни человека и животных, что поэтому ни при каких обстоятельствах нельзя было относить к особым коренным условиям человечности. Естественная, общественная совместная жизнь человеческого рода принималась за ограничение, наложенное надобностями его биологической жизнедеятельности, именно поскольку эти надобности для человеческой жизни явно те же, как и для других форм органической жизни.

В согласии с греческой мыслью человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (*οἰκία*) и семья, но даже подчеркнуто противополагать ему. Становление полиса, всецело задающего тон греческому пониманию политики, имело следствием то, что всякий „помимо своей частной жизни получил своего рода вторую жизнь, свой *βίος πολιτικός*. Каждый гражданин отныне принадлежал двум порядкам существования, и его жизнь характерным образом строго делилась на то, что он называл своим собственным (*ἴδιον*), и то, что оставалось общим (*κοινόν*)"[5]. Не прихотливое мнение или теория Аристотеля, но исторический факт то, что основанию полиса предшествовало уничтожение всех союзов, опиравшихся, подобно *фратрии* или *филе*, на природно-естественное начало, т. е. на семью и кровное родство[6]. Из родов деятельно-

[1] Выражением „человеческий род" я хотела бы здесь и в нижеследующем обозначать родовую сущность в отличие от совокупности всех людей, которую я буду называть „человечеством".

[5] *Werner Jäger*, Paideia III, p. 111 (американское издание).

[6] Во введении к La cité antique Фюстель де Куланж утверждает правда, что он покажет, что в основании античной семейной структуры и античного города-государства лежит „одна и та же религия"; на деле однако он приводит потом многочисленные свидетельства того, что власть рода и власть полиса „étaient, au fond, deux régimes opposés… qui devaient un jour ou l'autre se faire la guerre… Ou la cité ne devait pas durer, ou elle devait à la longue briser la famille" (книга IV, гл. 5). Это противоречие в книге, еще и сегодня основополагающей, возникло по всей видимости оттого, что Куланж берет Рим и греческие города-

сти, которые можно встретить во всех формах человеческого общежития, только две считались собственно политическими, а именно действие (*πρᾶξις*) и речь (*λέξις*), и только они полагают основание той „сфере дел человеческих", *τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα*, как имел обыкновение говорить Платон, из которой было исключено все принудительное или хотя бы просто утилитарное.

Несомненно, лишь основание городов-государств позволило грекам в столь большой мере проводить свою жизнь в этой, политической области, т. е. в деяниях и речи; однако убеждение, что эти две человеческих способности теснейшим образом взаимосвязаны и что они представляют собой высшие дары человека, похоже, древнее эпохи основания полиса и уже у Гомера считается чем-то само собой разумеющимся. Ибо уже величие гомеровского Ахилла неким естественным образом вытекает из того, что он на деле оказывается вершителем величайших деяний и глашатаем величайших слов[7]. И в расхождении с современными представлениями его слова считались великими не потому что выражали великие мысли. Как мы знаем из последних стихов „Антигоны", все обстоит скорее наоборот: *μ γάλοι λόγοι*, великие слова или, как переводит Гёльдерлин,

государства вместе, а именно так, что свои категории и иллюстрации он заимствует по существу из римской истории и римских институтов, прилагая их затем к греческим условиям, — хотя он разумеется и подчеркивает, что Пританей, соответствующий римскому культу Весты, „s'affaiblit de bonne heure en Grèce. Mais [cette grande vénération] ne s'affaiblit jamais à Rome" (книга III, гл. 6). Пропасть между семейной и государственной организацией была в Греции не только глубже чем в Риме, но сама религия Гомера и олимпийских богов, ставшая потом религией полиса, с самого начала отличалась от древних божеств семьи и домашнего хозяйства. В то время как Веста, богиня очага, стала покровительницей Рима и ее культ носил выраженный политический характер, ее греческая товарка Гестия впервые упоминается у Гесиода, единственного видного греческого поэта, который в намеренной оппозиции к Гомеру восхваляет жизнь у домашнего очага. А в общественной религии полиса она должна была уступить свое место в собрании двенадцати олимпийских божеств Дионису (см. *Mommsen*, Römische Geschichte, книга I, гл. 12 5-го изд., и *Robert Graves*, The Greek Myths, 1955, 27 k.).

[7] Пелей, говорит Феникс, поручил ему научить этому сына: *μύθων τ ῥητῆρ᾽ ἔμ ναι πρηκτῆρά τ ἔργων* (Илиада IX, 443). Речь идет явно о воспитании для *агоры*, равно как и для войны, которым обще то, что обе дают возможность отличиться как раз в слове и деянии.

„великие взгляды,/За великие удары от высоких плеч/Должное воздающие, — /Они научили в старости думать“ [8]. Здесь прозрение и с ним мысль возникают из речи, а не наоборот, при том что говорение и действие считались одинаково изначальными и равновесными, они были равного рода и равного ранга. И это не потому лишь что всякое политическое действие, когда оно не пользуется средствами насилия, осуществляется очевидно через речь, но также и в том еще более элементарном смысле, что именно отыскание нужного слова в нужный момент, совершенно независимо от его информирующего и коммуникативного содержания для других людей, есть уже действие. Глухо только насилие, и уже по этой причине голое насилие никогда не может претендовать на величие. Даже когда в позднейшую эпоху военное и риторическое искусства тоже выходят на передний план собственно политического воспитания, само по себе это их соседство все еще обусловлено тем ранним, как бы дополитическим опытом.

Только в мире опыта самого полиса, не без оснований характеризуемого Буркхардтом как „самая болтливая“ из всех государственных форм, и еще решительнее в политической философии, выросшей ведь из опыта полиса, действие и говорение все больше разлучаются, пока не образуют две совершенно отдельных друг от друга деятельности. Акцент при этом переместился с действия на говорение, причем речь опять же считалась уже не столько отличительным способом, каким люди

[8] Буквальный перевод последних строк „Антигоны“ (1350–54) следующий: „Но великие слова, противостоящие (или отплачивающие) великим ударам высокоплечих (богов), учат пониманию в старом возрасте“. Содержание этих строк так загадочно для современного понимания, что трудно найти переводчика, отваживающегося передать их обнаженный смысл. Исключением тут перевод Гёльдерлина [Große Blicke aber,/Große Streiche der hohen Schultern/Vergeltend,/Sie haben im Alter gelehrt, zu denken]. Один анекдот, сообщаемый Плутархом, способен проиллюстрировать связь между действием и говорением на гораздо более низком уровне. Некто однажды обратился к Демосфену и поведал, что был жестоко избит. „Но ты“, сказал Демосфен, „ничего из того, о чем мне рассказываешь, не испытал“. Тогда тот повысил голос и вскрикнул: „Я ничего не испытал?“ „Теперь“, сказал Демосфен, „я слышу голос обиженного и пострадавшего“ (Жизнеописания, „Демосфен“). Последний остаток этой древней связи между речью и мыслью, чуждой нашим представлениям о выражении мысли словами, можно видеть в стандартной цицероновской фразе *ratio et oratio*.

отвечают тому или соразмеряются с тем или могут даже оборониться от того, что с ними происходит или что разыгрывается перед их глазами, но стала расцениваться теперь по сути как средство уговорить и убедить[8a]. Быть политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием. Принуждать других силой, приказывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков как бы до-политическим способом межчеловеческого обхождения, привычным в жизни вне полиса, скажем в обращении с домочадцами, в семейственности, где глава семьи осуществлял деспотическую власть, а также в варварских государствах Азии, чью деспотическую форму правления часто сравнивали с организацией домохозяйства и семьи.

Аристотелевское определение человека как политического живого существа опиралось таким образом на опыт, который складывался как раз вне натуральной сферы человеческого общежития и стоял к ней в заявленной противоположности. Действительно понятным оно кроме того становится тогда, когда мы присовокупляем к нему вторую знаменитую аристотелевскую „дефиницию" человека, а именно что человек есть *ζῷον λόγον ἔχον*, живое существо, обладающее логосом. Латинский перевод этой дефиниции, animal rationale, покоится на столь же фундаментальном недоразумении, как и понятие animal sociale. Аристотель не имел в виду ни действительно дать дефиницию человека, ни определить высшую в его понимании человеческую способность, ибо эта последняя была для него не речь и словесная аргументация и аргументирующее мышление, а *νοῦς*, способность созерцания, отличающаяся именно тем, что ей не соответствует речь или говорение[9]. Что сплошь да рядом принимают за знаменитое аристотелевское определение человека, есть в действительности лишь артикулированное и концептуально проясненное воспроизведение обычного в полисе мнения о су-

[8a] Для этой тенденции характерно, что в итоге политика вообще называют „ритором" (*ῥήτωρ*) и риторика, искусство публичной речи (в отличие от диалектики, искусства философской речи) Аристотелем определяется именно как искусство уговаривать и убеждать (Риторика 1354a 12 сл. и 1355b 26 сл). (Различение между философской и политической речью восходит к Платону, Горгий 448.) Так что в Греции могло быть и такое мнение, что падение Фив имело причиной пренебрежение там риторикой в пользу военного искусства (*Burckhardt*, Griechische Kulturgeschichte, Kröner Verlag, Bd. III, S. 190).

[9] Этика Никомахова 1142a 25 и 1178a 6 сл.

ществе человека, насколько он жительствует в полисе и политичен; ибо по этому мнению неграждане полиса — рабы и варвары — оставались ἄν υ λόγου, без логоса, что естественно означало не что они не умеют говорить, а что их жизнь проходит вне логоса и слово как таковое для них лишено значения, именно поскольку греческая форма жизни отличалась тем, что была обусловлена речью, и средоточием всех гражданских дел было говорение друг с другом.

Глубокое непонимание, дающее о себе знать в латинском переводе слова ,политический' через ,социальный', всего отчетливее обнаруживается, пожалуй, когда Фома сравнивает управление домашним хозяйством с властью в общественной политической сфере: глава хозяйства, рассуждает он, имеет сходство с главой королевства, разве что, добавляет он, полнота его власти меньше королевской [10]. Здесь различие между одинаковым во всей европейской античности общественным мнением и таковым средневековья, а каждое соответственно предполагается Аристотелем и Фомой как нечто для них естественное, поистине кричаще. В самом деле, не только полису, но античности вообще было совершенно ясно, что даже власть тирана ограничена и менее полна чем та, с какой отец семейства, который действительно был dominus, владел своим рабовладельческим хозяйством и домочадцами. И это не потому, что власть политического властителя всегда была где-то скована властью связанных между собой граждан, но потому что абсолютное, непререкаемое господство внутри политической сферы расценивалось как contradictio in adiecto [11].

5 *Полис и домашнее хозяйство*

Хотя недоразумение, приравнивающее политическое начало к социальному, так же старо, как перевод греческих поня-

[10] *Фома*, S. Th. II 2, 50, 3.

[11] Потому dominus и pater familias имели хождение как синонимы, равно как со своей стороны servus и familiaris: Dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares (*Seneca*, Ep. 47, 12). Когда императоры Рима в конце концов заставили именовать себя Dominus, — ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore repoussaient comme une malédiction et une injure, — то со старой римской свободой было покончено (*H. Wallon*, Histoire de l'ésclavage dans l'antiquité, 1847, vol. III, p. 21).

тий в латинские и их приспособление к латино-христианской мысли, все же Новое время с его новоевропейским понятием общества еще решительнее усложнило картину. Простое различение между приватным и публичным соответствует сфере домохозяйства с одной стороны, пространству политического с другой, а эти области существовали как различные, строго отделяемые друг от друга единицы по меньшей мере с начала античного города-государства. Ново, наоборот, возникновение некоего в собственном смысле социального пространства, совпавшего по своему появлению с зарождением Нового времени и нашедшего свою политическую форму в национальном государстве.

Мы должны в этой связи уяснить себе, до какой степени трудно из-за новоевропейских осложнений вообще понять эти решающие разделения и различия между публичным и частным, между пространством полиса и сферой домохозяйства и семьи, наконец между видами деятельности, служащими поддержанию жизни, и теми, которые направлены на общий всем мир; причем мы не должны упускать из виду, что эти разделения и различения образуют само собой разумеющееся и аксиоматическое основоположение всей политической мысли античности. Для нас само собой понятно отсутствие строгого отличия этих вещей друг от друга, потому что от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политии, а „национальной экономией", народным хозяйством или „социальной экономией", и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода „коллективным домохозяйством" [12]. То, что мы именуем сегодня обществом, есть фамильный коллектив, который экономически понимает себя как гигантскую сверхсемью, а его политическая форма организации образует нацию [13].

[12] См. чрезвычайно содержательное исследование: *Gunnar Myrdal*, The Political Element in the Development of the Economic Theory, 1953. „Народное хозяйство" автор переводит через „social economy or collective housekeeping".

[13] Этим не отрицается, что национальное государство и его общество возникли из средневекового королевства и феодализма, в рам-

Мы поэтому лишь с трудом способны осознать, что в русле античной мысли такое понятие как политическая экономия было бы само в себе противоречивым: все входившее в „экономику", а именно принадлежавшее чисто к жизни отдельного человека и продолжению рода, уже ввиду этого идентифицировалось и определялось как не-политическое [14].

Исторически весьма вероятно, что возникновение города-государства и публичной сферы происходило за счет власти и значимости частной сферы, семьи и домашнего хозяйства [15]. Тем не менее прадревняя святость домашнего очага даже в Греции, которая в разрушении семейных связей в пользу политического союза пошла намного дальше Римской республики, всегда оберегалась. И не столько уважение к частной собственности в нашем смысле мешало полису сокрушить частную сферу своих граждан, сколько ощущение, что без обеспеченной собственности никто не мог участвовать в делах общественного мира,

ках которого семья и дом как хозяйственная единица уже получили общее значение, неизвестное античности. Тем не менее тут нельзя игнорировать различие между феодализмом и Новым временем. Внутри феодализма семьи и домохозяйства были почти независимы друг от друга; потому королевский дом, представлявший страну как целое и относившийся к феодальным господам как primus inter pares, и не мог претендовать, в смысле абсолютного господства, на главенство в единой гигантской семье. Средневековая „нация" состояла из конгломерата семей; ее представители не считали себя членами одной единственной семьи, охватывающей в качестве нации все население.

[14] Это различие совершенно явственно в первых разделах псевдо-аристотелевской „Экономики", где деспотическая мон-архия (единовластие) домохозяйства специально противопоставляется организации полиса, устроенной совершенно иначе.

[15] В Афинах поворотным моментом могло быть законодательство Солона. Куланж не без основания видит в афинском законе, делавшем поддержку родителей обязанностью детей, подлежащей обжалованию в законодательном порядке, свидетельство утраты родительской власти (ук. соч., книга IV, гл. 8). Однако государство лимитировало законную власть родителей лишь поскольку она вступала в конфликт с его собственными интересами, а не ради свободы или прав индивидуальных членов семьи. В этом отношении знаменательно, что дети не обладали правом на жизнь, которое нам кажется таким само собой разумеющимся, но продажа и подкидывание грудных детей сохранялись вплоть до 374 года нашей эры, когда прочие права отцовской potestas давно уже устарели (см. *R. B. Barrow*, Slavery in the Roman Empire, 1928, p. 8).

потому что без места, которое человек действительно мог бы называть своим собственным, он как бы не поддавался в этом мире локализации[16]. Даже Платон, политически зашедший в отмене частной собственности ради чудовищного расширения публичной сферы так далеко, что можно говорить просто-таки об отмене у него частной жизни, все еще с величайшим уважением упоминал Зевса Геркея, защитника границ, а ὅροι, межевые столбы, воздвигнутые по границам владений граждан, он называет священными, не видя тут противоречия своим утопическим планам[17].

Сфера домашнего хозяйства имела ту отличительную черту, что совместная жизнь в ней диктовалась преимущественно человеческими потребностями и жизненной необходимостью. Силой, сплачивавшей здесь людей, была сама жизнь, жизнь индивида равно как и рода, и пенаты, римские домашние божества, были соответственно для Плутарха „богами, которые поддерживают нашу жизнь и питают наше тело“ [18]. Что забота о поддержании жизни отдельного человека лежит на мужчине, а о поддержании рода на женщине, представлялось предписанием самой природы, и обе естественнейшие функции человека, труд мужчины, обеспечивающий пропитание, и вынашивание женщины, служащее воспроизведению, были одинаково подчинены жизненному влечению и порыву. Естественная совместная жизнь в домохозяйстве имела поэтому свой исток в

[16] Типично для этого различия между владением и собственностью, что были греческие города-государства, где граждане законодательно обязывались делить между собой и сообща потреблять урожай, при том что в тех же самых государствах каждый гражданин обладал абсолютно неоспоримым правом собственности на свой земельный надел. Ср. Куланж (op. cit., книга II, гл. 6), который называет это обстоятельство „contradiction bien remarquable“, не видя, что в античном восприятии собственность и владение не имели между собой ничего общего.

[17] См. Законы 842.

[18] Цит. по Куланжу, op. cit., книга II, гл. 9, из Плутарха Quaestiones romanae 51. Представляется странным, что Куланж при своем одностороннем акценте на богах подземного мира в греческий и римской религии мог не заметить, что эти боги не только боги мертвых и культ не просто культ умерших, но что эта ранняя, привязанная к земле религия служила жизни и смерти как двум аспектам единого в себе процесса. Жизнь приходит от земли и возвращается в нее; рождение и смерть лишь две разные стадии одного и того же биологического процесса, подчиненного подземным богам.

необходимости, и необходимость властно пронизывала все виды деятельности, подпадавшие этой сфере.

В противоположность этому пространство полиса было областью свободы, и поскольку между этими двумя областями существовала вообще какая-то связь, она естественным образом предполагала, что удовлетворение жизненных нужд внутри домашнего хозяйства создает условия для свободы в полисе. Ни в каком случае поэтому под политикой не могло пониматься что-то необходимое для благополучия общества — шла ли речь о сообществе верующих, как в средневековье, или об обществе собственников, как у Локка, или об обществе приобретателей, как у Гоббса, или об обществе производителей, как у Маркса, или об обществе обладателей рабочих мест, как в современном обществе западных стран, или об обществе рабочих, как в социалистических или коммунистических странах. Во всех этих случаях именно свобода общества требует и оправдывает ограничение полноты политической власти. Свобода располагается в сфере общественного, тогда как принуждение и насилие локализуются в политическом и становятся таким образом монополией государства.

Как ни склонны были греческие философы восставать против политического, против жизни в полисе, для них оставалось все же само собой разумеющимся, что местопребывание свободы располагается исключительно в политической области, а необходимость это дополитический феномен, характеризующий сферу частного хозяйства, и что принуждение и насилие оправданы лишь в этой сфере, поскольку они дают единственное средство возобладать над необходимостью — например через господство над рабами — и достичь свободы. Необходимостью, теснящей всех смертных, насилие оправдано; силой люди избавляются от накладываемой на них жизнью необходимости ради свободы мира. Эта свобода в мире была для греков условием того что они называли счастьем, *εὐδαιμονία*, неизменно связанным со здоровьем и благоденствием, в совокупности характеризовавшими объективное положение человека в мире. Бедный и больной оставался под игом физической необходимости, даже если юридически он был свободен; не просто бедный, но раб был сверх того подвержен насилию еще и через осуществляемое человеком господство. Это двойное и продублированное „несчастье" порабощенности не имеет отношения к тому, хорошо ли ощущает себя раб и благополучен ли он; а бедный, но свободный человек предпочитал нестабильность рынка труда

с его ежедневными колебаниями обеспеченному заработку, потому что связанные с этой обеспеченностью обязательства ощущались уже как ограничение свободы; так и тяжелый труд считался менее удручающим чем легкая жизнь многих занятых в хозяйстве рабов [19].

Дополитическое принуждение, в каком глава семейства держал домочадцев и рабов и какое считалось неизбежным именно поскольку человек „общественное" существо, пока не способен стать политическим [20], не имеет однако ничего общего с хаотическим „природным состоянием", принятым у политических мыслителей семнадцатого века за первобытное состояние людей, от насильственности и необеспеченности которого они рекомендовали бегство в „государство", монополизирующее со своей стороны все насилие и всю власть и кладущее конец „войне всех против всех" тем, что оно „всех одинаково держит в страхе" [21]. Все понимаемое нами под господством и порабощением, под властью, государством и правлением, короче все наши концепции политического порядка считались наоборот дополитическими; они имели себе оправдание не в общественном, но в частном и были в собственном смысле слова неполитическими — к полису не относящимися.

Полис отличался от сферы домашнего хозяйства тем, что в нем жили лишь равные, тогда как порядок домохозяйства опирался как раз на неравенство. Свободная жизнь означала неприказные отношения, равно как предполагала свободу от давления необходимости и повелений господина. Бытие свобод-

[19] Знаменательна дискуссия между Сократом и Евтером у Ксенофонта (Memorabilia II 8): необходимость принудила Евтера к телесному труду и он уверен что не в состоянии долго вынести этот род жизни; он знает также что в старости будет беспомощным и покинутым. Он полагает все же что лучше трудиться чем просить милостыню. На это Сократ предлагает ему поискать кого-нибудь, кто в лучшем положении и нуждается в помощнике. Евтер сразу отвечает что не вынесет „рабства" (*δουλεία*).

[20] Немецкое слово Gesellschaft очень ясно выражает в своей этимологии отмеченную выше тесную связь между обществом и организацией домашнего хозяйства. „Тут соединение приставки *Ge*, выражающей обобщенность отношений, со словом *Saal*, старым обозначением германского однокомнатного дома... Общество, Gesellschaft, было сообществом всех живущих в таком доме" (*Theodor Eschenburg*, Staat und Gesellschaft in Deutschland, 1956, S. 18).

[21] Так у Гоббса в „Левиафане", часть I, гл. 13.

ным исключало как господство, так и подневольность[22]. Внутри сферы домохозяйства таким образом вообще не могло быть свободы, даже для главы семьи, который лишь потому считался свободным, что мог оставить хозяйство и податься в политическое пространство, где оказывался в среде себе равных. Это равенство внутри полиса имеет конечно мало общего с нашей идеей эгалитарности; оно означало, что человек имеет дело только с равными себе, предполагая таким образом само собой разумеющееся существование „неравных", тем более что эти „неравные" всегда составляли большинство населения в городах-государствах[23]. Равенство, в Новое время всегда требование справедливости, составляло в античности напротив собственное существо свободы: статус свободного означал свободу от всякого неравенства, присущего отношениям господства, и движение в пространстве, где не было ни господства ни подчиненности.

Но здесь уже и кончается возможность уловить глубокое различие между новоевропейским и античным пониманием политического в форме контрастных пар. Самая большая трудность для любого сопоставления заключается в том, что Новое время собственно вообще не отделяет и не отличает общественное от политического. Что политика есть лишь функция общества, что действие, речь и мысль первично образуют надстройку социальных интересов, это ведь не открытие и не просто изобретение Маркса, это входит в аксиоматические предпосылки, некритично усвоенные Марксом из новоевропейской политической экономии. Происходящая здесь функционализация

[22] Известнейшее и красивейшее свидетельство этого греческого восприятия свободы есть у Геродота в его обсуждении различных государственных форм (III, 80–83): Отан, сторонник равенства полиса, политической ἰσονομία, заявляет, что не хочет ни господствовать ни пойти под господина. Но в том же смысле и Аристотель говорит что жизнь свободного человека лучше жизни деспота, причем для него само собой разумеется что деспот не свободен (Политика 1325a 24). По Куланжу все греческие и латинские слова, выражающие господство над другими, — как rex, pater, ἄναξ, βασιλεύς — идут из сферы домашнего хозяйства и первоначально были именами, служившими для обращения рабов к своим господам.

[23] Неграждане всегда были большинством населения, хотя соотношение сильно менялось. Ксенофонт, утверждающий, что на рынке в Спарте увидел не более 60 граждан на 4000 человек, наверное все-таки преувеличил (Hellenica III 35).

политического делает естественно невозможным хотя бы просто заметить дистанцию, отделяющую политическое от общественного. И тут тоже дело не в какой-то произвольной теории или идеологии, поскольку с возникновением общества в Новое время, т. е. с выходом „домохозяйства“ и „экономических“ (*οἰκία*) видов деятельности в пространство общественного, само ведение хозяйства и все занятия, прежде принадлежавшие к частной сфере семьи, теперь касаются всех, т. е. стали „коллективными“ заботами [24]. Так что в современном мире эти две области постоянно переходят одна в другую, словно они лишь волны в вечнотекущем потоке жизненного процесса.

Исчезновение пропасти, через которую люди классической древности должны были как бы ежедневно перепрыгивать, чтобы выходить из тесной области домохозяйства и подниматься в круг политического, есть по существу новоевропейский феномен. Ибо дистанция между частным и публичным в Средние века еще как-то существовала, хотя и во многом утратив свое значение, а главное совершенно изменив свое местоположение. Справедливо отмечалось, что после распада Римской империи католическая Церковь предложила замену принадлежности к публичному организму, который в последние века

[24] „Мысль, что общество подобно главе семьи ведет хозяйство в пользу ее членов, прочно укоренилась в экономической терминологии... В немецком языке выражение Volkswirtschaftslehre, политическая экономия, буквально учение о народном хозяйстве... заставляет думать, что существует коллективный субъект хозяйственной деятельности... В английском... в выражениях ‚theory of wealth‘ и ‚theory of welfare‘ находят себе выражение сходные представления“ (*Myrdal*, op. cit., p. 140). „Что подразумевается под социальной экономией, функция которой общественное хозяйство? Здесь прежде всего implicite проводится аналогия между индивидом, ведущим хозяйство в своей семье и у себя дома, и обществом. Адам Смит и Джеймс Милль довели потом эту аналогию до эксплицитности. После критических работ Джона Стюарта Милля и с постепенным принятием различения между практической и теоретической политической экономией от этой аналогии отказались“ (p. 143). Что с тех пор этой аналогией уже не пользуются, имело понятным последствием то, что существенные структуры в этой области все больше уходят в темноту. Сам этот факт можно объяснять тем, что необычайное развитие общества с одной стороны в известной мере поглотило семью, а с другой, именно поскольку оно само происходит из семейного сообщества, оно смогло стать ей почти полноценной заменой — или во всяком случае нередко ощущается в качестве таковой.

затянувшейся античности мог реализоваться прежде всего в муниципальном управлении[25]. Специфически средневековый контраст между мраком обыденности и величественным блеском святилищ создавал дистанцию между мирским и религиозно освященным, во многом отвечавшую пропасти между частным и публичным в античности; и тут тоже перешагивание из одной области в другую означало восхождение и преодоление. При всем том не надо конечно закрывать глаза на различие между античностью и средневековьем; потому что какою бы мирской ни делалась в итоге Церковь, она все еще оставалась привязана к потустороннему, коль скоро сообщество верующих могла скреплять только забота о спасении души. Однако приравнивание религиозного к публичному, пусть и с оговорками, допустимо, тогда как область мирского в века феодализма была совершенно вытеснена в тот сектор, который в античности был отведен частной сфере. Одним из примечательных знамений средневековой эпохи было то, что все виды человеческой деятельности и все повседневные, мирские события развертывались в рамках частного домохозяйства, так что, можно сказать, никакой отдельной сферы мирского и публично-общественного в собственном смысле этого слова по сути дела не существовало[26].

Характерной чертой этого гигантского разрастания частной сферы и тем самым различия между античным отцом семейства и феодальным господином было то, что последний в границах своих владений имел право вершить суд, тогда как в античности бывали мягкосердые и суровые господа, справедливые и несправедливые, но не существовало собственно права и закона в отношениях между слугой и господином; право и закон вне публичной политической сферы были совершенно немыслимы[27]. Приватизацию всех видов человеческой деятель-

[25] *R. H. Barrow*, The Romans, 1953, p. 194.

[26] То, что Лавассер (*E. Lavasseur*, Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789, 1900) констатировал в отношении феодальной организации труда, справедливо для всего феодального общества: „Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur la seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville“ (p. 229).

[27] Приличное обращение с рабами, рекомендуемое Платоном в „Законах“ (777), имеет мало общего со справедливостью и является вопросом самоуважения, не учета интереса рабов. О параллельном существовании двух законов — одного действующего среди свободных и другого для главы семейства и хозяина — см. Валлон (op. cit.,

ности и вытекающую отсюда приватизацию всех человеческих отношений можно проследить вплоть до специфически средневековых организаций ремесленников еще и в городах, в гильдиях и цехах, confreries и compagnons, как они себя именуют в характерном тяготении к семейственности и хозяйственности отношений, и даже вплоть до ранних торговых компаний, где „исходно единое домашнее хозяйство все еще дает о себе знать в таких словах как ‚компания' (com-panis, со-хлебник)... и в таких оборотах речи, как ‚люди, едящие один хлеб', ‚люди, делящие друг с другом хлеб и вино'" [28]. Средневековое понятие „общего блага", вовсе не предполагая существования публичной политической сферы, свидетельствует скорее о признании того, что частные индивиды способны иметь общие интересы, причем как духовной, так и материальной природы, а потому оставаться в приватной сфере и заниматься исключительно своими делами они могут только когда кто-то один берет на себя соблюдение общих всем интересов. Это по сути христианское отношение к политической сфере отличается от современного не столько признанием „общего блага", сколько исключительностью приватной сферы и отсутствием того примечательного междуцарствия, в котором частным интересам приписывается публичное значение и которое мы называем обществом.

Потому и не удивительно, что политическая мысль Средневековья, занятая исключительно мирским, ведать не ведала о пропасти между обеспеченной жизнью внутри семьи и безжалостной беззащитностью личности внутри полиса, как следствие не принимая мужество за кардинальную политическую добродетель. Примечательно все же, что единственный постклассический политический мыслитель, главной заботой кото-

II, p. 200): „La loi, pendant bien longtemps, donc... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi". В той мере, в какой античное, особенно римское законодательство вообще вмешивалось в семейно-хозяйственные обстоятельства — обращение с рабами, семейные отношения, — оно это делало чтобы смягчить неограниченную в принципе власть хозяина и главы семейства. Чтобы справедливость распространялась на совершенно „приватную" совместную жизнь рабов, было немыслимо; они были per definitionem вне закона и подчинены власти своего господина. Только сам господин, поскольку он был не только рабовладелец, но еще и гражданин, стоял под законом, который тогда в интересах государства мог урезать его семейно-хозяйственную власть.

[28] *W. J. Ashley*, op. cit., p. 415.

рого было восстановить политическое начало в его древнем достоинстве, а именно Макиавелли, в своих направленных на это усилиях сразу же снова осознал и пропасть между приватным и публичным, и то, какое мужество требуется для преодоления этой пропасти; то и другое он описал в восхождении „кондотьера из низких обстоятельств к высоте государева двора", т. е. из обстоятельств простой частной личности, общих всем людям, к сияющей славе великих деяний[29].

Покинуть хранительную сферу усадьбы и дома, первоначально чтобы пуститься в какую-нибудь авантюру или великое предприятие, обещающее славу, позднее чтобы войти всей своей жизнью в круг публичных дел, требовало мужества, потому что только внутри приватной сферы человек мог отдаться заботе о жизни и выживании. Всякий отваживавшийся войти в политическое пространство должен был прежде всего быть готов рисковать своей жизнью, и слишком большая любовь к жизни могла лишь встать на пути свободы, считалась явным признаком рабской души[30]. Так мужество стало кардинальной политической

[29] Буквально „восхождение" из низшей сферы или ранга в более высокую составляет у Макиавелли постоянно повторяющуюся тему. См. прежде всего „Государь", гл. 6, об Иероне Сиракузском, и гл. 7; а также „Рассуждения" книга II, гл. 13.

[30] „By Solon's time slavery had come to be looked on as worse than death" (*Robert Schlaifer*, Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle, в Harvard Studies in Classical Philology, 1936, vol. XLVII). Что сами рабы явно это мнение не разделяли, привело к известному и для нас столь скандальному допущению что есть люди, которые „по природе" рабы, что подробно разбирает Аристотель (в гл. 5 книги I своей „Политики"). Рабов упрекали в чрезмерной любви к жизни, *φιλοψυχία*, иначе говоря в трусости. Так Платон был уверен, что доказал рабскую природу рабов, указав на то что они ведь могли бы предпочесть смерть порабощению (Государство 386а). Позднее эхо этого слышится еще у Сенеки, который на жалобы одного раба отвечает: „Почему кто бы то ни было должен был делаться рабом, когда свобода так близко под рукой у каждого?" (Ep. 77, 14); ибо „для того, кто не умеет умирать, жизнь в любом случае рабство" (vita si moriendi virtus abest, servitus est — ib. 13).

Чтобы понять эту установку, надо вспомнить о том что большинство рабов в древности были побежденные враги; лишь небольшой процент рекрутировался из людей, родившихся в рабстве. Римская республика привлекала вообще свой контингент рабов из стран вне римского господства, но греческие рабы были большей частью тоже греки. Вместо того чтобы позволить продать себя в качестве пленных

добродетелью, и лишь обладавшие им могли быть приняты в сообщество, цель и смысл которого были политическими и которое поэтому заранее уже выходило за рамки простого общежития, продиктованного жизненными потребностями всех людей, будь они рабы, варвары или греки[31]. „Правое и хорошее житие" (εὖ ζῆν), как Аристотель называл жизнь в полисе, было таким образом не столько благополучнее, беззаботнее или благороднее чем обычная жизнь, сколько иного ранга и иного качества. Хороша она была только в той мере, в какой ей удавалось подняться над жизненными нуждами, избавиться от труда и работы и в известном смысле преодолеть жажду жизни, природную у всех живых существ, в значительной мере избежав порабощения биологией жизненного процесса.

Греческая мысль с несравненной ясностью и отчетливостью выразила эти лежащие в основе ее политического сознания разграничения. Никакой деятельности, служащей лишь цели жизнеобеспечения и поддержания жизненного процесса, не было дозволено появляться в политическом пространстве, и это со столь явным риском оставить всю торговлю и ремесла прилежанию и предприимчивости рабов и чужеземцев, что Афины действительно стали тем „Пенсионополисом", населенным „пролетариатом потребления", который так проникновенно описывает Макс Вебер[32]. Истинный характер этого полиса еще отчетливо выступает перед нами даже в политических философиях Платона и Аристотеля, хотя разграничительная линия

в рабство, они могли совершить самоубийство, а поскольку мужество было кардинальной политической добродетелью, предпочтя жизнь, они тем самым уже доказали, что „по природе" не годятся быть свободными и гражданами полиса. Также и в Риме слово labos тесно связано с представлением о позорной смерти (см. напр. *Вергилий*, Энеида VI), и эта установка изменилась лишь в позднейшие века Римской империи, когда не только стало сказываться влияние стоицизма, но и рабское население большей частью пополнялось из людей, родившихся рабами.

[31] В этой связи Эдуард Майер в своем докладе „Рабство в древности" (Дрезден 1898) цитирует застольную песнь критянина Гюбрия: „Богатство мое копье и меч и украшенный щит... А кто не отваживается владеть копьем и мечом и украшенным щитом, охраняющим тело, те в страхе ложатся у моих ног, взывая ко мне как к своему господину и великому царю".

[32] См. его „Agrarverhältnisse im Altertum", в Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924, S. 147.

между хозяйством и полисом здесь начинает уже расплываться, что находит выражение в склонности, особенно у Платона (по-видимому, вслед за Сократом) заимствовать сравнения и примеры для полиса из частной жизни и повседневности, тогда как Аристотель, в этом отношении более осторожный, допускает все же вместе с Платоном, что по крайней мере историческое происхождение полиса должно было быть связано с человеческими жизненными надобностями и что лишь его существо или присущая ему цель (τέλος) трансцендирует за пределы просто жизни в „хорошую жизнь“ [33].

Но как раз эта часть учений сократической школы — ставшая скоро столь самопонятной, что теперь мы встречаем ее уже лишь как банальность, — тогда была совершенно новой и революционной, и возникла она не из реального опыта политической жизни той эпохи, а из желания освободиться из-под ига публичной жизни, желания, которое философы даже сами перед собой могли оправдать только тем, что всячески подчеркивали, как даже эта свободнейшая из всех известных жизненных форм в действительности все же была еще связана с нуждами и подчинена необходимости. Тем не менее опыт полиса оставался, по крайней мере для Платона и Аристотеля, еще слишком мощной почвой чтобы позволить им хоть раз всерьез сомневаться в разнице между жизнью домохозяина и жизнью в полисе. Для не справившихся с жизненно необходимыми хозяйственными делами ни жизнь ни „хорошая жизнь“ невозможны, однако политика существует никогда не просто ради выживания. Что касается обитателей полиса, то для них жизнь внутри хозяйственной сферы вообще существует только ради „хорошей жизни“ в полисе.

6 *Возникновение общества*

Пространство общественности возникло, когда недра домашнего хозяйствования с присущими ему родами деятельности, заботами и организационными формами выступили из хранительного мрака домашних стен в полную просвеченность публичной политической сферы. Этим была не только смазана давняя разграничительная линия между приватными и публичными делами; самый смысл этих понятий, равно как значение,

[33] См. Политика кн. I гл. 2.

какое каждая из двух этих сфер имела для жизни индивида как частного человека и как гражданина сообщества, переменились до неузнаваемости. Мы ни на манер греков не могли бы сказать что жизнь, проводимая лишь внутри своего самого узкого (ἴδιον) круга, „идиотична", поскольку не принимает участия в общественном мире, ни под приватностью не понимаем то пусть необходимое, но все-таки лишь временное бегство от треволнений *республики*, res *publica*, какого римляне искали и находили поодаль от города, гражданами которого они были, в своем частном владении. Для нас приватное очерчивает сферу такой интимности, какая в греческой античности нам прямо-таки неведома, какую в ее истоках мы способны проследить лишь вплоть до позднеримского времени, но какая в ее развернутом многообразии не была во всяком случае известна ни одной эпохе до Нового времени.

Тут намного больше чем простое смещение акцентов. Для античности решающим было то, что все приватное есть лишь приватное, что человек в нем, как показывает само слово, живет в состоянии лишения, а именно лишен своих высших возможностей и человечнейших способностей. Кто не знал ничего кроме приватной стороны жизни, кто подобно рабам не имел доступа к общественному или подобно варварам вообще просто даже и не учредил открытую всем публичную сферу, собственно человеком не был. Если мы сейчас в слове „приватный" уже не слышим, что исходно оно означает состояние лишенности, то между прочим еще и потому, что новоевропейский индивидуализм принес с собою столь громадное обогащение частной сферы. Существеннее для нашего понимания приватности однако то, что она теперь отличается не только, как в античности, от публичного, но и прежде всего также от социального, античности неведомого и помещавшегося ею по своему содержанию в сферу приватного. Решающе для черт, какие приняло приватное в Новое время, решающе прежде всего для его важнейшей функции, обеспечения интимности, то, что исторически оно было открыто как противоположность не только политическому, но и социальному, с которым оно поэтому и состоит в более тесной и сущностной связи.

Первый просвещенный открыватель и в известной мере также теоретик интимного был Жан-Жак Руссо, примечательным образом до сих пор все еще единственный среди великих авторов, кого часто упоминают только по имени, без фамилии. Бунт, приведший его к этому открытию, был направлен не про-

тив гнета государственного аппарата, но прежде всего против невыносимого ему извращения человеческого сердца в обществе, против вторжения социальности с ее мерками в душевные недра, которые до того по-видимому не нуждались ни в какой особой защите. Как интимность сердца вне дома и крова, в мире, места не имеет, так социальное, против которого она бунтует, отстаивая свое достоинство, тоже не поддается столь же надежной локализации как публичное; в сравнении с открытым политическим пространством социальная сфера всегда отягчена чем-то неуловимым. Поэтому лишь естественно, что для Руссо интимное подобно социальному предстает чем-то субъективным, он их считает как бы формами человеческой экзистенции, причем в его случае это принимает почти такой оборот, как если бы бунт поднял не Руссо против общества, а Жан-Жак против человека, которого общество зовет Руссо. В этом бунте сердца против собственной социальной экзистенции родился современный индивид с его неизменно переменчивыми настроениями и наклонностями, в радикальной субъективности его чувственной жизни, заплутавшейся в бесконечных внутренних конфликтных ситуациях, которые все коренятся в двоякой неспособности, чувствовать себя в социуме как дома и жить вне социума. Как бы ни относиться к личности Руссо, о которой мы к сожалению так исключительно информированы, аутентичность его открытия столь многими его последователями подтверждена и стоит вне сомнений. Высшее цветение поэзии и музыки от середины восемнадцатого до последней трети девятнадцатого столетия, ошеломляющее развитие романа до самостоятельной художественной формы, собственное содержание которой образует социальная реальность, одновременно с этим явственный упадок публичных художественных форм, особенно архитектуры — все это показывает, каким тесным родством связаны интимное и социальное.

Бунт против социальности, в ходе которого Руссо и романтизм после него открыли пространство интимного, был направлен прежде всего против ее нивелирующих черт, против того, что мы нынче зовем конформизмом и что по сути является признаком всякого социума. Подтверждением здесь является уже то, что бунт начался так рано, заведомо до того как принцип равенства, который после Токвиля мы склонны делать ответственным за конформизм, имел время действенно дать о себе знать в социальном теле и политических учреждениях. В этой связи неважно, состоит ли нация из равных или неравных чле-

нов, ибо общество всегда требует от тех, кто к нему вообще принадлежит, чтобы они поступали как члены одной большой семьи, в которой должен царить только единый взгляд на вещи и только единый интерес. До новоевропейского распада семьи этот единый интерес и отвечающее ему воззрение на мир имели своего представителя в хозяине дома, чье господство препятствовало разброду мнений и конфликту интересов в лоне семьи[34]. Примечательное совпадение расцвета общества с падением семьи ясно указывает на то, что общество своим возникновением среди прочего обязано тому, что семью поглощали группы, которые оказывались всякий раз ей социально отвечающими, т. е. с которыми она находилась на приблизительно том же житейском уровне. Равенство между членами общества не имеет вследствие этого ровно ничего общего с равенством равночестности, общением-с-себе-подобными, известным нам от классической древности как условие политического; оно напоминает скорее равенство всех членов одного семейства под деспотической властью главы семьи; разве что только потребности в таком господстве, осуществляемом одиночкой, представителем общих интересов и единогласного мнения, внутри общества не было, коль скоро здесь естественно возросшая сила семейных интересов через простое суммирование многих семей в одну группу невероятно возросла. Единоличного господства здесь действительно уже не требовалось, потому что сама же ударная сила общего интереса вставала на его место. Конформизм каким мы его знаем, когда полное единодушие достигается среди полной добровольности, есть лишь заключительная стадия этого процесса.

Правда, монархический принцип единовластия, которое в античности считалось типической формой организации хозяйства, внутри современного общества — которое, каким мы его сегодня знаем, уже не имеет, как на начальных стадиях своего развития, своей идеальной формой дворцовое хозяйство абсолютной монархии, — изменился в том отношении, что в обществе как раз *никто* господствует или правит. Однако этот н и к т о, а именно гипотетическое единство экономических обще-

[34] Хорошей иллюстрацией здесь служит замечание Сенеки, который, обсуждая полезность высокообразованных рабов (знающих классиков наизусть) для по-видимому порядком невежественного господина, комментирует: „Что знают домочадцы, знает хозяин" (Письма к Луцилию 27, 6, цит. по: *Barrow*, Slavery in the Roman Empire, p. 61).

ственных интересов, как и гипотетическое единодушие расхожих мнений в салонах хорошего общества, правит не менее деспотично оттого, что не привязан ни к какому конкретному лицу. Феномен господства этого никто нам слишком уж хорошо известен по „социальнейшему" из всех государственных формирований, бюрократии, которая не случайно на последней стадии национально-государственного развития приходит к господству, а именно в процессе развития, начало которому было положено абсолютной монархией просвещенного деспотизма. Господство обезличенного никто настолько не означает отсутствия господства, что при известных обстоятельствах способно оказаться одной из самых мрачных и тиранических форм правления.

Решающим для этих феноменов является в конечном счете лишь то, что общество на всех своих стадиях развития точно так же, как прежде сфера домохозяйства и семьи, исключает действие в смысле свободного поступка. Его место занимает поведение, которое в различных по обстоятельствам формах общества ожидается от всех его членов и для которого оно предписывает бесчисленные правила, все сводящиеся к тому чтобы социально нормировать индивидов, сделать их социабельными и воспрепятствовать спонтанному действию, равно как выдающимся достижениям. Для Руссо дело идет пока еще о салонах хорошего общества, чьи условности отождествляют индивида с положением, которое он занимает в социальной иерархии. Для этого отождествления личности и общественного положения относительно безразлично, осуществляется ли оно в рамках полуфеодального общества, где социальное положение совпадает со ступенью иерархии, или в классовом обществе девятнадцатого столетия, где задавали тон звания, или наконец в современном массовом обществе, в котором речь идет уже только о функциях внутри социального процесса. В массовом обществе изменилось разве что только то, что теперь отдельные социальные группы, возникшие из распада семьи, разделяют судьбу этой исконнейшей общественной группы, семьи; ибо как социум некогда проглотил семью, так в нашем столетии массовое общество в конечном счете всосало в себя и нивелировало социальные классы и группировки. В массовом обществе социальное в ходе векового развития достигло наконец точки, когда все члены того или иного коллектива одинаково скованы и с равной силой контролируются. Массовое общество демонстрирует победу социальности вообще; оно являет собой ту стадию,

когда стоящих вне общества групп просто уже нет. Нивелировка же свойственна обществу при любых обстоятельствах, и победа равенства в современном мире есть лишь политическое и юридическое признание того факта, что социум овладел сферой публичной открытости, причем автоматически всякая отличительность и особность становится частной принадлежностью отдельных индивидов.

Эта современная эгалитарность, которая опирается на присущий всякому обществу конформизм и возможна лишь поскольку поведение в иерархии человеческих связей заступило на место поступка, во всех аспектах отличается от равенства, каким мы его знаем из античности и прежде всего через греческие города-государства. Принадлежать к числу, всегда малому, „равных" (ὅμοιοι) значило тогда, что человек может проводить свою жизнь среди равных по достоинству, что само по себе уже считалось привилегией; но полис, а стало быть само публичное пространство, было местом сильнейшего и ожесточеннейшего спора, в котором каждый должен был убедительно отличить себя от всех других, выдающимся деянием, словом и достижением доказав, что он именно живет как один из „лучших" (αἰὲν ἀριστεύειν)[35]. Другими словами, открытое, публичное пространство было отведено именно для непосредственного, для индивидуальности; это было единственное место, где каждый должен был уметь показать, чем он выбивается из посредственности, чем он на деле в своей незаменимости является. Ради этого шанса достичь необычайного и видеть подобные достижения, из любви к политическому самостоянию граждане полиса более или менее с охотой брали на себя свою часть судопроизводства, защиты, управления государством — груз и тяготу не социальной рутины, а государственных дел.

На том же конформизме, которого требует социум и с помощью которого он организует поступающих людей в поведенческие группы, покоится и наука, шедшая следом за возникновением социума, а именно политическая экономия, чьим важнейшим техническим инструментом является статистика, где подрасчетность человеческих реакций подразумевается уже сама собой. Конечно, экономические теории существовали и до

[35] αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, Илиада VI 208 „всегда быть первым и преобладать над остальными" — главная забота гомеровских героев, а Гомер был все-таки „воспитатель всей Эллады".

начала Нового времени, но они принадлежали к областям этики и политики, где не играли сколько-нибудь важной роли, причем исходили из предпосылки, что и в хозяйственных делах люди все равно остаются еще действующими, поступающими существами. Свою заявку на научность подобные экономические теории вообще смогли выдвинуть лишь когда социум достиг поведенческого единства, чьи формы стало теперь возможно исследовать и унифицируя систематизировать, поскольку все диссонансы стало можно заносить на счет отклонений от значимой в обществе нормы и потому списывать как асоциальные или аномальные[36].

Законы статистики значимы везде там, где на сцену выступают очень большие числа или очень долгие отрезки времени; глядя со статистической точки зрения, деяния или события в их уникальности остаются просто отклонениями или колебаниями. Однако эта статистическая точка зрения по-своему оправданна, коль скоро деяния или события по самой своей сути редки и всегда выделяются на фоне повседневности, всегда поддающейся вычислению. При этом забывают только, что эта самая повседневность почерпает для себя свой смысл не из по-

[36] „Наука" политической экономии существует лишь с Адама Смита, для экономических учений канонистов хозяйствование ‚искусство', а не наука (см. *W. J. Ashley*, op. cit., p. 379 ff.). Классическая политическая экономия уже предполагает, что человек, насколько он вообще занят активной деятельностью, действует исключительно в собственных интересах и повинуется только одному инстинкту, инстинкту приобретения. Введение у Адама Смита некой „невидимой руки, которая достигает цели никем не ставившейся", ясно показывает, что даже и такой минимум инициативы все еще содержит слишком много непредвиденных и неподрасчетных факторов и потому неподъемен для науки. Маркс редуцировал затем необозримое множество частных интересов к классовым интересам, а эти классовые интересы ограничил далее двумя основными классами, капиталистами и рабочими, так что ему в своей науке приходилось иметь дело только с одним единственным конфликтом, в то время как классическая экономия не могла стать научной, потому что увязала во множестве взаимопротиворечивых конфликтов. Марксова система смогла достичь немыслимой у его предшественников ранее согласованности и связности потому, что Маркс поставил в средоточие своих рассмотрений „обобществленного человека", который в еще намного меньшей мере способен к поступку и к собственной инициативе чем „экономический человек" классической и либеральной науки о народном хозяйстве.

вседневности же, а из события или деяния, конституировавшего эту повседневность и ее будни; подобно тому как движение истории показывает свой реальный смысл на относительно редких событиях, прерывающих само это движение. Когда таким образом законы, значимость которых подтверждается только на больших числах и долгих промежутках времени, неосторожно прилагают к явлениям политики и истории, эти явления тем самым исподволь элиминируются, вгоняются, пусть на правах отклонений, в ту самую колею, откуда они правда и выбились, но куда они как раз не вписываются. Явно бессмысленное равно как и безнадежное предприятие — выискивать значение в политике или смысл в истории, предварительно исключив из них как несущественное как раз то, что не только несет в себе весь смысл и значение, но и способно наделить им то, что в себе ни смысла ни значения не имеет, — повседневное поведение и автоматические исторические процессы.

Из бесспорного действия статистических законов в области больших чисел для нашего современного мира следует к сожалению лишь то, что всякое приращение населения придает этим законам возрастающую значимость, на фоне которой „отклонения" становятся все менее существенными. В аспекте политики это значит: чем больше растет население тех или иных политически конституировавшихся коллективов, тем больше вероятность того, что первенство внутри публичной сферы получит социальный, а не политический элемент. Греки, чей город-государство до сего дня представляет самое „индивидуалистическое" и самое неконформистское политическое тело, какое нам известно в истории, хотя и ничего не знали о статистике, однако отлично сознавали то обстоятельство, что полис, отдающий поступку и слову предпочтение перед любой другой деятельностью, может существовать только если число граждан удерживается в определенных границах. Большие скопления людей развивают почти автоматическую тенденцию к деспотическим формам правления, будь то тираническое господство одного человека или деспотизм того или иного большинства. Статистика, т. е. математическое манипулирование действительностью, была вплоть до новоевропейского сдвига неизвестна, но социальные феномены, делающие такую манипуляцию внутри области человеческих реалий возможной, — а именно большие числа, влекущие за собой в социальной практике конформизм, поведенчество и автоматизм, — грекам с их первых шагов были известны очень хорошо; это были как раз

вещи, которыми персидская цивилизация отличалась от греческой.

Что бы поэтому ни выдвигалось против бихевиоризма и его теории поведения, трудно отрицать его релевантность для действительности, в которой мы живем. Чем больше людей налицо, тем более верными становятся его „законы" ведения себя, behavior, т. е. тем более правдоподобным кажется, что люди действительно следуют обычным линиям поведения, и тем менее правдоподобным — что они станут хотя бы просто терпеть тех, кто поступает иначе. Статистически это может сказаться в нивелировании отклонений и колебаний, в действительности же даст о себе знать в том, что поступок будет иметь все меньше перспектив остановить растущий разлив поведенчества и события утратят свое значение, так что им уже не удастся прерывать и озарять своим светом историческое движение. В самом деле, статистическое причесывание исторических процессов под одну гребенку давно уже перестало быть безвредным научным идеалом; это с уже давнего времени скорее открытый политический идеал коллектива, который ничего не желает знать кроме „счастья" обыденного существования и потому по праву ищет и находит в социальных науках „истины", отвечающие его собственным экзистенциальным привычкам.

Для униформированного поведения, поддающегося статистическому просчету и потому научной дефиниции, либеральная гипотеза автоматической гармонии интересов в духе классической национальной экономии едва ли является достаточным объяснением. Не Марксу в первую очередь, но самим же либеральным экономистам-теоретикам пришлось ухватиться за „коммунистическую фикцию" и говорить об интересе общества как такового, ведущем „невидимой рукой" (Адам Смит) всех людей в их социальном поведении и так постоянно восстанавливающем гармонию противоборствующих интересов [37]. Разни-

[37] Одна из главных заслуг Мирдаль (op. cit., p. 54, 150) состоит в демонстрации того, что именно либеральный утилитаризм, а не социализм первым „оказался загнан в несостоятельную ‚коммунистическую фикцию' относительно единства общества" и что эта „фикция" присуща большинству сочинений экономистов. Мирдаль показывает, что политэкономия только тогда может быть наукой, когда исходит из гипотезы, что все общество как целое повинуется одному единственному интересу. За либеральной презумпцией гармонии интересов стоит всегда „коммунистическая фикция" единого основополагающего интереса, который тогда и опознают в таких общих понятиях

ца между Марксом и его предшественниками была только та, что он, так же всерьез принимая факт противоборства интересов, как и научную гипотезу тайно в корне этого противоборства залегающей гармонии, оказывался только более последовательным, когда извлекал отсюда верный вывод, что „обобществление человека" автоматически приведет к гармонизации интересов; подобно тому как его предложение учредить в действительной жизни „коммунистическую фикцию", лежавшую в основе всех экономических теорий, от учений его предшественников отличалась прежде всего большей отвагой. Маркс не понимал — и в свою эпоху вряд ли мог понять, — именно того, что зародыши коммунистического общества уже наклевывались в реальности единого национального хозяйствования и что его полное развертывание саботировалось не столько теми или иными классовыми интересами, сколько монархической структурой национального государства, уже тогда устарелой. На пути „гладкого" функционирования социума стояли помехой еще некоторые традиции, а именно позиция „отсталых" классов. С точки зрения социальности дело тут шло лишь об интерферирующих факторах, сковывающих развитие „общественных сил"; они в известной мере были гораздо фиктивнее и дальше от действительности чем гипотетическая научная „фикция" коллективного интереса общества в целом.

Везде, где общество полностью развивается и одерживает победу над всеми другими, асоциальными элементами, оно с необходимостью порождает, хотя и в различных формах, подобную „коммунистическую фикцию", отмеченную тем, что в ней действительно правит „невидимая рука", что ее господин никто. Тогда в самом деле на место государства и управления выступает голое администрирование, совершенно верно предсказанное Марксом как „отмирание государства", хотя он ошибался, полагая, что только революция способна привести этот процесс к победе, и еще более роковым образом ошибался, веря,

как „всеобщее благосостояние" или „commonwealth". Либеральная экономия таким образом всегда следовала „коммунистическому" идеалу, а именно „интересу общества вообще" (p. 194–195). Все цепляется за то, что понятие общества вообще „сводится к тому что социум воспринимается как один единый субъект. Это однако концептуально прямо-таки непредставимо. Когда мы пытаемся представить себе общество таким образом, мы уже абстрагировались от того существенного обстоятельства, что общественная деятельность есть результат целеполаганий многих индивидов" (p. 154).

будто окончательная победа социальности в конечном счете приведет к „царству свободы“[38].

Чтобы оценить размах победы социальности в Новое время, — начавшейся с того, что поступок был вытеснен поведением, и приведшей к замене личной власти бюрократией, в которой господствует никто, — следует обратить внимание, что поведением и его законами первоначально определялись лишь экономические науки, стало быть лишь ограниченная сфера человеческой деятельности, но затем через сравнительно краткий промежуток времени общественные науки пошли по следам политэкономии и теперь со своей стороны подобно поведенческим наукам сознательно ставят себе целью редуцировать человека во всей его деятельности до уровня всесторонне обусловленного и определенным образом ведущего себя живого существа, стремясь понять его в таком качестве. Если политэкономия есть наука социума в начальной стадии, когда его правила поведения признаны лишь определенными слоями населения и лишь для определенных видов деятельности, то возникновение „поведенческих наук“ знаменует конечную стадию этого развития, на которой массовое общество овладело всеми группами населения страны и социальное поведение стало масштабом для всей жизни одиночки.

С самого рождения социума, т. е. с тех пор как частное хозяйство и требующееся в нем хозяйствование стали делом государства, эта новая область отличается от более давних сфер частного и публично-открытого неодолимой тенденцией к экспансии, постоянным ростом, который с самого начала грозил заглушить старейшие сферы политического и приватного, равно как в конце концов и новейшую область интимного. На протяжении трех веков мы можем наблюдать этот процесс роста в его постоянном ускорении, и основание для этого поистине весьма примечательного феномена нарастания заключается в том, что через социальность сам процесс жизни в его разнообразнейших формах был введен в пространство публичного. Область частного хозяйствования была сферой, осуществлявшей заботу о жизненных нуждах, об индивидуальном выживании, равно как о продолжении рода, гарантиях жизни. До от-

[38] Блестящее изложение этого обычно упускаемого аспекта Марксова учения находим у Зигфрида Ландсхута: *Landshut S.*, Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre (Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Bd. I. Hamburg, 1956).

крытия интимности к характерным признакам частной сферы принадлежало то, что человек в ней экзистировал собственно не как человек, а как экземпляр рода, и здесь скрывалось истинное основание для безмерного презрения античности к людям, вращавшимся лишь в сфере приватного. Возникновение социальности правда решающим образом изменило оценку всего этого круга человеческой экзистенции, однако отсюда еще не следует, что из-за смены оценки что-то в ее существе изменилось. Монолитный характер социума во всех его разновидностях, когда естественный конформизм признает всегда лишь один интерес и одно мнение, имеет в конечном счете своим корнем единство человеческого рода. Поскольку это единство человеческого рода не продукт воображения и оно значительно больше чем лишь научная гипотеза, „коммунистическая фикция" классической политэкономии, массовое общество, вполне эмансипировавшее человека как социальное животное и таким путем вроде бы взявшееся гарантировать выживание человеческого рода в глобальном масштабе, вместе с тем грозит уничтожить человечность, собственное человеческое бытие человека; похоже на то, как если бы именно человеческий род был способен подвести человечество к отмиранию.

Что социум в действительности есть форма, в какой сам по себе процесс жизни публично институировал и организовал себя, всего яснее демонстрирует пожалуй тот факт что за относительно краткое время все новоевропейские сообщества, в которых социальное тем или иным образом достигло господства, превратились в коллективы работников или работодателей, что по сути означает просто что принцип их организации выводится из одного единственного рода деятельности, непосредственно служащего поддержанию жизни и непосредственно диктуемого жизненным процессом. (Даже и в обществе трудящихся естественно не каждый будет рабочим или тружеником; решающим здесь является даже не эмансипация рабочего класса и чудовищный потенциал власти, каким всеобщее избирательное право автоматически наделяет большинство, а единственно только то что все члены общества, чем бы они ни занимались, рассматривают свою деятельность преимущественно как поддержание жизни для себя самих и своих семей.) Социум есть та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступа-

ют на открытой публичной сцене, но и смеют определять собою лицо публичного пространства.

Далеко не все равно, осуществляется ли та или иная деятельность приватно или публично. Характер публичного пространства явно меняется смотря по тому, какой деятельностью оно заполнено, но и сама деятельность тоже изменяет свое существо смотря по тому, занимаются ли ею приватно или публично, причем в весьма высокой степени. Так трудовая деятельность, при всех условиях остающаяся привязанной к жизненному процессу, могла на протяжении тысячелетий оставаться стационарной, замкнутой в круге всегдашнего возвращения, захватившем сам процесс жизни, к которому она прикована. Оттого, что теперь труд допущен в область публичного, его процессуальный характер никоим образом не изменился, — что все-таки примечательно, если подумать о том, что политические организмы вообще планировались надолго и их законы понимались как ограничения, поставленные подвижности людей, — но это освободило процесс труда от его монотонно кружащей повторяемости и придало ему стремительно прогрессирующее развитие, результаты которого за два-три столетия полностью изменили весь обитаемый мир.

Едва труд освободился от вытеснявших его в приватную сферу ограничений — и это освобождение труда было не следствием эмансипации рабочего класса, но наоборот шло впереди нее и было ее предпосылкой, — случилось так, как если бы присущие жизни стихии роста внезапно взяли верх над процессами угасания, ей в равной мере свойственными, как бы заглушили их, словно органическая жизнь в ее человеческой форме уже не привязана к равновесию внутри хозяйства самой природы, держащегося своих путей. Социальное пространство, в котором процесс жизни учреждает свою собственную публичную сферу, известным образом развязало неестественный рост самого же природного; и противостоять не только социальности, но и этому постоянному разрастанию самого социального пространства приватное и интимное с одной стороны и политическое (в узком смысле слова) с другой оказались неспособны.

То, что мы здесь охарактеризовали как неестественное разрастание природного, обычно описывают как постоянно ускоряющееся возрастание производительности труда. Это возрастание однако началось не с изобретения машин, но с организации труда, а именно с разделения труда, как известно предшествовавшего промышленной революции; да и механизация тру-

дового процесса, последовавшая за разделением труда и еще больше повысившая производительность труда, в конечном счете все еще покоится на принципе организации. Этот принцип однако возник явно не в приватной, а в публичной сфере; разделение труда и последовавшее за ним повышение производительности труда были направлением развития, которое труд мог принять только в условиях публичной сферы и на которое его ничто не могло бы толкнуть в приватности семейного хозяйствования[39]. Совершенно очевидно, что ни в какой другой области наше Новое время не пошло так далеко, как в революционном преобразовании труда, а именно до той точки, когда само значение слова — исконно включавшее „беду и муку“, усилие и боль, даже телесное увечье, всё, на что человек мог решиться только под гнетом нищеты и несчастья, — для

[39] Здесь и далее я ввожу понятие разделения труда только применительно к новоевропейским условиям труда, когда какая-то деятельность раздробляется и атомизируется до бесчисленного множества минимальных операций, а не применительно к „разделению труда“ при профессиональной специализации, состоящему в том, что множество ремесел „разделяются“ между собой в труде, необходимом для общества в целом. Это последнее словоупотребление может быть оправдано только если допустить, что социум представляет собой одного единственного субъекта, чьи потребности некой „невидимой рукой“ разделяются в целях своего удовлетворения между одиночками. То же относится mutatis mutandis к причудливому представлению о разделении труда между полами, которое некоторые авторы принимают за первичное среди всех разделений труда. Человеческий род предполагается здесь одним единственным субъектом, который делит потом свой труд между подчиненными родами мужчин и женщин.

Поскольку при таком употреблении слова часто ссылаются на античность, уместно заметить что греческое разделение функций на мужские и женские происходит из совсем иного горизонта. Различение проходит между проведением жизни вовне, в миру и внутри, в домашних стенах (см. *Ксенофонт*, Домохозяин VII 22). Только жизнь в миру достойна человека; о разделении труда дело могло бы идти только если бы мужчины и женщины оказались в равной мере людьми, а подобное равенство между мужчиной и женщиной было немыслимо (см. прим. 82). Античность, похоже, знала только ремесленное разделение, но не разделение труда, а разделение ремесел обусловливалось природными задатками. Так, труд в золотоносных шахтах, где были задействованы тысячи рабочих, разделялся смотря по силе и ловкости (см. *J.-P. Vernant*, Travail et nature dans la Grèce ancienne. — Journal de psychologie normale et pathologique, vol. LII, no. 1, 1955).

нас утратило свой смысл[40]. Поскольку жестокая необходимость поддержания жизни понуждала к труду, совершенство было последнее, чего можно было от него ожидать. Совершенство и тягостное, мучительное усилие взаимно исключали друг друга. „Если с трудом, кто смог бы сделать хорошо?“ (*εἴ δὲ σὺν πόνῳ τίς εὖ πράσσοι*)[40a].

Совершенство, греческое *ἀρετή*, римское virtus всегда находили себе место в области публичного, где можно было превзойти других и от них отличиться. Все совершаемое публично может поэтому достичь совершенства, никогда не присущего никакой деятельности внутри приватного: превосходство характеризуется тем, что другие тут же налицо, и их присутствие требует специально для этой цели конституированного пространства, наряду с некой пространственно обставленной, создающей дистанцию формальностью; семейственно свойское окружение людей, принадлежащих к *нашим*, не только никогда не смогло бы убедительно подтвердить превосходство, но оказалось бы прямо-таки подорвано стремлением выделиться из всех[41]. Хотя в социальности пре-

[40] Все слова для „труда“ в европейских языках — латинское и английское labor, греческое *πόνος*, французское travail, немецкое Arbeit — означают исконно ‚муку‘ в смысле причиняющего страдание и боль телесного усилия и имеют также смысл родовых мук. Labor, которому родственно labare, значит собственно „шатание под тяжестью“, Arbeit так же как *πόνος* имеет один этимологический корень с Armut, нищета, в греческом соотв. *πενία*. Даже Гесиод, которого обычно числят среди немногих защитников труда в древности, говорит о „труде мучительном“ — *πόνον ἀλγινόεντα* — и называет его на первом месте среди зол (Теогония 226). (Для греческого словоупотребления см. *G. Herzog-Hauser*, Ponos, в Pauly-Wissowa, Bd. 21²). По *Kluge-Götz*, Etymologisches Wörterbuch, Berlin 1951, как arm, *нищий*, так и Arbeit, *работа*, происходят от германской основы arbm-, исходное значение которой: одинок, покинут. Германское arbejidiz, *мучение*, служит для перевода латинских labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum (см. *Klara Vontobel*, Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus, диссертация, Берн 1946).

[40a] *Пиндар*, Олимпийские песни XI 4.

[41] Часто цитируемые слова Гомера, „Жалкую рабскую долю избравши в судьбу человеку, Лучшую доблестей в нем половину Зевес истребляет“ (Одиссея XVII 320 слл.) вложены у него в уста Евмея, который сам раб; это констатация, не критика или нравственно оценочное суждение. Раб утратил свою *ἀρετή*, свое превосходство, ибо еще до того лишился пространства, в котором имел возможность превзойти других.

восходство сильно обезличивается тем, что она приписывает его прогрессу человеческого рода, а уже не достижениям одиночек, все-таки даже и здесь не удалось целиком и полностью разрушить связь между публичным достижением и превосходством. Этим можно объяснить то, что труд, осуществляющийся в Новое время в публичной сфере, таким исключительным образом усовершенствовался, тогда как наши способности поступка и слова, в нашу эпоху вытесненные в сферу приватного и интимного, так явственно проиграли в качестве. На этот сдвиг, а именно на примечательный раскол между тем, чего мы достигаем в работе и создании, и тем, как потом мы в этом сработанном и созданном мире движемся, часто указывалось; тут обычно говорят о якобы отставании нашего общего человеческого развития от завоеваний естественной науки и техники, надеясь, что общественные науки сумеют в конце концов создать социальную технику — нечто вроде social engineering, — которая будет так же манипулировать обществом, ставя его под научный контроль, как наукотехника — природой. Совершенно отвлекаясь от упреков, достаточно часто выдвигавшихся против этой „надежды“ чтобы здесь их можно было уже не упоминать, вся эта критика современной социальной ситуации замахивается только на посильное изменение образов человеческого поведения и лежащей в их основе „психологии“, но не на изменение мира, в котором мы люди живем и движемся. И как раз эта исключительно психологическая интерпретация человеческой экзистенции, на которой покоятся общественные науки и для которой наличие или неналичие публичного пространства так же иррелевантно, как всякая другая мирская реальность, оказывается проблематичной перед лицом того факта, что никакое выдающееся достижение невозможно, если сам мир не предоставит ему места. Никакие мыслимые психологические свойства, которые можно было бы воспитать или внедрить, ни дарования, ни таланты не могут заменить то, что конституирует собою публичную сферу, делая ее пространством мира, где люди стремятся к отличию и совершенное может найти себе достойное его место.

7 *Публичное пространство: общность*

Слово ‚публичный‘ означает два тесно друг с другом связанных, но все же никак не тождественных феномена.

Оно означает *во-первых*, что все являющееся перед всеобщностью для всякого видно и гласно, так что его сопровождает максимальная открытость. Что нечто вообще является и может быть воспринято и другими и нами самими как таковое, означает внутри человеческого мира принадлежность к действительности. В сравнении с реальностью, образующейся когда тебя слышат и видят, даже самые мощные силы нашей внутренней жизни — сердечные страсти, задушевные мысли, чувственные наслаждения — ведут какое-то неуверенное, тенеобразное существование, разве что, изменившись, как бы де-приватизируются и де-индивидуализируются и так преображаются, что находят адекватную для публичной явленности форму[42]. Подобные изменяющие преображения хорошо знакомы нам из нашего повседневного опыта, они происходят уже при простейшем рассказе какой-нибудь истории, и мы постоянно встречаем их в „неописуемых превращениях" (Рильке) индивидуальнейших переживаний, происходящих в творениях искусства. Однако не требуется даже искусства, чтобы привлечь внимание к феномену этих превращений. Как только мы начинаем хотя бы просто говорить о вещах, опыт которых развертывается в приватном и интимном, мы уже выдвигаем их в сферу, где они обретают действительность, которой прежде, с какой бы интенсивностью они нас ни задевали, они никогда не достигали. Предстояние других, которые видят, что мы видим, и слышат, что мы слышим, удостоверяет нам реальность мира и нас самих; и пусть вполне развившаяся интимность приватной внутренней жизни, которою мы обязаны Новому времени и упадку публичности, максимально расширила и обогатила диапазон субъективного чувствования и приватного ощущения, все же эта новая интенсивность могла состояться лишь за счет доверия к действительности мира и явившегося в нем человека.

Всего лучше это показать на примере того, как интенсивнейшее из нам известных ощущений, опыт сильной телесной боли, острота которой заглушает все другие чувства, оказывается в то же время приватнейшим из всех видов опыта; его просто уже не удается передать или преобразить так чтобы он стал

[42] *Barrow*, op. cit., p. 156, уже отмечал, что по этой причине невозможно написать биографию раба или дать его характерологический очерк. „Пока не прорвутся к свободе и известности, они остаются скорее теневыми фигурами чем личностями".

доступен опыту. Однако боль не только пожалуй единственное ощущение, которое вообще не поддается отображению и потому в публичности никогда не может выступить как явление; она еще и лишает нас нашего чувства реальности в такой мере, что ничто другое не бывает нами забыто быстрее и легче, чем как раз несравнимая интенсивность, с какой она в истиннейшем смысле слова заполняла собою какой-то краткий или может быть более продолжительный отрезок нашей жизни. Похоже на то, как если бы не существовало никакого моста от радикальнейшей субъективности, в которой я „неузнаваем", к внешнему наличествованию мира и жизни[43]. Иными словами, боль, представляющая по сути дела „граничную ситуацию", потому что она так же уводит из мира людей, из inter homines esse, как кроме нее только смерть, оказывается „субъективным" ощущением, настолько далеким от „объективного" мира вещей, что не может уже даже выйти в явленность[44].

Поскольку наше чувство реальности полностью зависит от того, что имеют место явления и тем самым открытое публичное пространство, куда что-то может выступить из тьмы потаенного и утаиваемого, то и сама светотень, скудно озаряющая нашу интимную приватную жизнь, обязана своею светоносной

[43] Перед лицом обескураживающе скудного „свидетельского материала" по этим вещам позволю себе напомнить одно малоизвестное стихотворение о боли, написанное Рильке на смертном одре:

Приди, последняя, кого признать готов я,
В телесном облике, без исцеленья Смерть.

Последние строки такие:

Я ль тот, кто здесь, неузнанный, сгорает?
Воспоминаний груза нет во мне.
О, жизнь: ты значишь быть вовне.
И я в огне. Никто меня не знает.

[44] О субъективности боли и ее значении для всех гедонистических сенсуалистских мировоззрений, см. §§ 15 и 43. Для живущих смерть есть прежде всего исчезание из явленности. Однако в отличие от смерти, которая вообще не может выступить в явленность, существует форма, в которой и смерть тоже как бы является среди живущих, и это старение — которое Гёте походя и бесподобно прекрасно называет „постепенным отступанием из явленности". Автопортреты великих мастеров в старости — Рембрандта, Леонардо — свидетельствуют о правде этого замечения. В самом деле, эти картины представляют самый процесс исчезания, как если бы исчезающим отступанием плоти, озаряя его, правила интенсивность взгляда.

силой ослепительно резкому свету, излучаемому публичностью. Но с другой стороны существует большое число вещей, которые не выдерживают блеска, каким постоянное присутствие других людей заливает публичное пространство, терпимое лишь к тому, что оно признает релевантным, достойным всеобщего разглядывания и выслушивания, так что все иррелевантное автоматически становится приватным делом. Это конечно не обязательно означает, что частные обстоятельства как таковые иррелевантны; мы увидим, наоборот, что есть весьма весомые вещи, которые вообще могут иметь место и развернуться только в приватном. Любовь к примеру, в отличие от дружбы, решительно не может пережить публичного выставления напоказ. („Коль сердце хочешь подарить, отдай его мне втайне"; „Never seek to tell thy love/Love that never told can be".) Ввиду заложенной в ней безмирности все попытки изменить или спасти мир любовью ощущаются нами как безнадежно ошибочные.

При этом то, что публичность рассматривает как иррелевантное, может стать настолько чарующим и волшебно манящим, что целый народ обратится к нему, найдет в нем форму своей жизни без того чтобы оно утратило свой сущностно приватный характер. Современная зачарованность „мелочами", которые ускользают „от упрощающего привычного взгляда", „то загадочное, бессловесное, безграничное очарование", которым дышит „никем не замечаемая заброшенность или прислоненность" — „садовая лейка, забытая в поле борона, собака на солнышке, убогий церковный двор, инвалид, бедная крестьянская хижина", — что все это может стать „сосудом откровения" [45], мы знаем если не сами по себе, то из европейской поэзии начала двадцатого века; но свое классическое осуществление как форма жизни это очарование нашло себе пожалуй только в том, что во Франции называют „le petit bonheur". Своеобразно чарующая нежность французской повседневности, одновременно милой и надежно-простонародной, возникла, когда распалась некогда великая и славная публичность этой нации и падение вынудило народ уйти в приватность, где он и показал свое мастерское умение в искусстве быть счастливым в четырех стенах, между постелью и гардеробом, столом и креслом, в окру-

[45] Я использую здесь „Письмо лорда Чандоса" Гофмансталя. Можно было бы, разумеется, процитировать здесь Рильке или даже Георге.

жении собаки, кошки и горшка с цветами. Царящая в этом тесном круге мягкая тщательность и предупредительная забота в мире, стремительная индустриализация которого, раздвигая место для нового производства, неумолимо разрушает еще вчера привычные вещи, вызывают такое впечатление, словно здесь скрывается бегством последняя, чисто человеческая способность радоваться миру вещей. Но это расширение приватного, это очарование, каким целый народ окружил свою повседневность, не создает публичного пространства, а наоборот означает лишь, что открытая публичность почти полностью исчезла из жизни народа, так что во всем правят прелесть и очарование, а не величие или значительность. Ибо чарующей публичность, которой пристало величие, быть никогда не может, и именно потому что ни для чего невесомого места не имеет.

Понятие публичного означает *во-вторых* самый мир, насколько он у нас общий и как таковой отличается от всего, что нам приватно принадлежит, т. е. от сферы, которую мы называем нашей частной собственностью. Этот общий мир однако никоим образом не тождествен земле или природе в целом, как они сопутствуют человеческому роду, очерчивая его жизненное пространство и обусловливая его органическую жизнь. Мир тут скорее создание человеческих рук и собирательное понятие для всего, что разыгрывается между людьми, что осязаемо выступает на передний план в этом созданном мире. Совместно жить в мире означает по существу, что некий мир вещей располагается между теми, для кого он общее место жительства, а именно в том же смысле, в каком скажем стол стоит между теми, кто сидит вокруг него; как всякое м е ж д у, мир связывает и разделяет тех, кому он общ.

Публичное пространство, подобно общему нам миру, собирает людей и одновременно препятствует тому, чтобы мы так сказать спотыкались друг о друга. Что делает взаимоотношения в массовом обществе такими трудно переносимыми для всех участников, заключается по существу, во всяком случае прежде всего, не в самой по себе массовости; дело скорее в том что мир тут утратил свою силу собирания, т. е. разделения и связывания. Ситуация здесь приближается по своей жутковатости к спиритическому сеансу, на котором собравшаяся вокруг стола группа людей внезапно видит, что стол силою какой-то магии исчез из их среды, так что теперь два сидящих друг против друга лица ничем больше не разделены, но и ничем осязаемым больше не соединены.

Исторически засвидетельствован лишь один единственный принцип, который достаточно мощен, чтобы сплотить в единое общество людей, утративших интерес к общему им миру и потому уже не сдерживаемых вместе, ни отделенных друг от друга, ни связанных друг с другом. Отыскать такую связь, которая могла бы показать себя достаточно прочной чтобы служить заменой миру, было очевидно главной задачей христианской философии, когда еще молодая община впервые столкнулась с политическими задачами. В этой ситуации Августин предложил не только специфическое христианское „братство" и скрепленные им содружества, но все человеческие отношения понимать из любви к ближнему и на ней основывать. Это было конечно возможно лишь поскольку любовь к ближнему хотя и имеет в своей безмирности что-то общее с любовью, однако четко отличается от нее тем, что подобно миру, ею заменяемому, должна быть способна распространиться на всех людей и таким образом учредить некую лишь ей свойственную промежуточную область. „Даже разбойники имеют между собою (inter se) нечто, называемое ими любовью к ближнему"[46]. Разбойничьи банды для иллюстрации христианнейшего политического принципа могут шокировать, однако при ближайшем рассмотрении быстро проясняется, насколько уместен этот выбор. По существу речь ведь идет о том, чтобы как-то провести группу принципиально безмирных людей через мир, а подобной группой разбойничья банда в каком-то смысле является ровно с тем же успехом что и собрание святых. Одни не ладят с миром потому что слишком плохи, другие потому что слишком хороши для него, или, говоря обобщеннее, потому что знают что мир предопределен к погибели. Ибо оговорка quamdiu mundus durat — „пока длится мир" — должна естественно оставаться явным условием всякой деятельности верующих христиан в этом мире[47].

Неполитический, немирской характер общности христианских верующих выражался в раннем христианстве требованием чтобы община составляла единый corpus, „тело", члены которого состоят во взаимоотношениях братьев одной семьи[48].

[46] Contra Faustum Manichaeum V 5.

[47] И это само собой разумеющимся образом остается еще предпосылкой политической философии Фомы Аквинского, который определенно говорит: quamdiu mundus durat (S. Th. II 2, 181, 4).

[48] Организационная форма братства оказывалась тем ближе, что имела прообраз в римских коллегиях, члены которых называли себя

Братство всех христиан в раннюю эпоху следует понимать еще во вполне буквальном, неметафорическом смысле. Жизнь в общине структурно следовала жизни в семье и требования, ставившиеся перед этой жизнью, ориентировались на отношения, царившие в семье, причем именно потому что здесь дело шло о модели неполитического и даже антиполитического общежительства. Между членами одной семьи никогда не образовывалось пространство публичного мира, и потому было невероятно, чтобы таковое возникло в христианской общине, раз люди возвращались к структуре семьи, связи внутри которой покоятся на природной „любви“, причем естественно подразумевалось, что при христианских предпосылках эта любовь как любовь к ближнему распространяется на всех членов христианской семьи. Как мы знаем из уставов и истории монашеских орденов (единственных сообществ, в которых любовь к ближнему была вообще испробована как принцип политического устроения), несмотря на все подобные меры предосторожности опасность того, что внутри самого же ордена сможет образоваться открытое публичное пространство, т. е. своего рода противомир, — а именно просто потому что вся деятельность монахов, даже когда осуществлялась лишь ради „необходимости земной жизни“ (*necessitas vitae praesentis*)[49], *проходила перед глазами сообще-*

иногда „братьями“ и „сестрами“ и которые вообще были организованы по модели семьи (см. *Samuel Dill*, Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, 1904, кн. II, гл. 3). Термин corpus rei publicae часто встречается в дохристианской латыни, однако означает не где-то саму республику, а живущее на ее территории население. Соответствующее греческое слово *σῶμα* употребляется для корпорации и объединения впервые пожалуй только в Новом Завете. Во всяком случае, метафора появляется уже у Павла (I Кор 12, 12–27) и с тех пор обычна у ранних христианских авторов как Тертуллиан (Apologeticus 39) или Амвросий (De officiis ministrorum III 3, 17). Значением все это наполняется впервые в политической теории Средневековья, а именно когда стали вполне серьезно принимать, что человечество в целом образует одно единственное тело — quasi unum corpus, как рассуждает Фома (S. Th. II 1, 81, 1). Тут надо еще обратить внимание, что в раннем Средневековье подчеркивали равнозначность и равноправие всех членов — они все необходимы для благополучия тела, — тогда как позднее акцент сместился на различие между головой и членами, т. е. на неравенство головы, долг которой повелевать, и членов, долг которых повиноваться (см. также *Anton-Hermann Chroust*, The Corporate Idea in the Middle Ages, в Review of Politics, vol. VIII, 1947).

[49] *Фома Аквинский*, S. Th. II 2, 179, 2.

ства, — была так велика, что приходилось вводить добавочные правила и предписания, чтобы поставить преграду превосходству и возникавшей из него гордости [50].

Безмирность может стать политическим феноменом только если идет от веры, что мир должен погибнуть; где господствует эта вера, там разумеется почти неизбежно чтобы безмирность в той или иной форме овладела политическим пространством. Это произошло после падения Римской империи и, похоже, нечто подобное могло бы повториться в нашу собственную эпоху, хотя и по совершенно другим причинам, совсем другим образом и главное без утешений новой веры. Ибо христианская аскеза против благ этого мира никоим образом не единственное возможное следствие, какое может быть извлечено из веры, что мир, рукотворное создание человека, так же смертен как и его создатель. Подобная вера способна с равным успехом невероятно взвинтить потребление и расходование всех мирских вещей, интенсивируя все те формы обращения с вещами мира, в которых мир не является как *κοινόν*, как нечто общее всем. Лишь существование публичного пространства в мире и совершающееся в нем превращение объектов в вещный мир, собирающий и взаимно связующий людей, рассчитано на долгую длительность. Мир, в котором должно быть место для публичности, не может быть учрежден только для одного поколения и планироваться только для живущих; он должен превосходить долготу жизни смертных людей.

Без этого перехвата в посильное земное бессмертие не может по-серьезному быть ни политики, ни общего мира, ни публичности. Ибо мир общ не в том же смысле что и христианское общее благо, объединяющая всех христиан забота о спасении своей души; общее мира лежит вне нас самих, мы вступаем в него когда рождаемся и оставляем его когда умираем. Оно превосходит длительность нашей жизни в прошлое, равно как и в будущее. Оно было тут прежде чем были мы и переживет наше краткое пребывание в нем. Мир мы имеем сообща не только с теми кто с нами живет, но также и с теми кто был до нас и с теми кто придет после нас. Но такой мир способен пережить приход и уход поколений в нем только в той мере, в какой он публично открыт. В существе публичного заложено, что оно

[50] См. статью 57 устава бенедиктинцев у *Лавассера*, op. cit., p. 187: как только один из монахов начинает гордиться своей работой, он должен от нее отказаться.

способно вобрать в себя, сберечь сквозь столетия и сохранить в сиянии то, что смертные ищут спасти от природной гибели времен. Что люди вообще отваживались на публичность в течение долгих столетий, собственно вплоть до новоевропейского прорыва, объясняется только тем что они хотели сделать что-то свое или общее более долговечным чем их земная жизнь. (Сегодня многим может показаться чудачеством, и потому пожалуй нужно о том напоминать, что проклятие рабства состояло не только в утрате свободы и сопровождающей ее видности, но также и в страхе, который охватывал этих живущих в темноте людей при мысли о том что после их ухода не останется никакого следа, свидетельства что они когда-то жили[51].)

Может быть, не найти более говорящего свидетельства отмирания публичной политической сферы в Новое время чем почти полное исчезновение настоящей заботы о бессмертии, что конечно отчасти отодвинуто в тень одновременным исчезновением метафизической заботы о вечности. Поскольку последняя по своей сути является делом философии с ее vita contemplativa, мы здесь оставим ее без рассмотрения. Но первое доказывается привычным перечислением стремления к бессмертию в ряду грехов тщеславия. В современных обстоятельствах, разумеется, настолько неправдоподобно, чтобы кто-то всерьез рвался к земному бессмертию, что пожалуй оправданно отбрасывать подобные претензии как тщеславие. Не следует только при этом забывать, что знаменитый тезис Аристотеля, что при рассмотрении человеческих дел не надо застревать на человеческом только потому что ты человек и на смертном только потому что ты смертный, но напротив надо посмотреть, насколько человечески-смертное способно к бессмертию, закономерно включен как раз в одно из его политических сочинений[52]. Ибо полис был для греков — как и res publica для римлян — прежде всего защитой от тщетности и ускользания жизни одиночки, а именно пространством, которое защищено от

[51] Огромная популярность римских коллегий среди низших слоев народа и главным образом среди рабского населения надо объяснять тем, что они были прежде всего также похоронными союзами, заботившимися не только о приличных похоронах, но и о надгробном камне, что очень привлекало как раз рабов. См. *Barrow*, op. cit., p. 168 („...good fellowship in life and the certainty of a decent burial... the crowning glory of an epitaph; and in this last the slave found a melancholy pleasure"), и *Dill*, там же.

[52] Никомахова этика 1177b 31.

всего преходящего и отдано относительно долговечному, а стало быть прямо предназначено для того чтобы обеспечивать бессмертие смертному человеку.

Какое мнение Новое время после ошеломляющего восхождения социума в публичность составило себе об этом политически открытом пространстве, с обезоруживающей откровенностью занес на бумагу Адам Смит; он пишет об этом „роде обездоленных (that unprosperous race of men), которых обычно именуют свободными профессиями“, у кого „восхищение публики... всегда составляет часть их вознаграждения, ...ощутимую часть... уже у врачей, пожалуй еще большую у юристов и почти все целиком у тех, кто предался поэтическому искусству и философии“ [53]. Для Адама Смита само собой разумеется, что публичное уважение и денежное вознаграждение стоят на одной ступени и потому взаимозаменимы. Публичное уважение тоже можно употреблять и потреблять, а социальное положение — „статус“, как говорят в Америке, — удовлетворяет род потребности, как еда удовлетворяет нужду при голоде; индивидуальное тщеславие требует публичного подкрепления, как индивидуальный желудок — продуктов питания. С этой точки зрения действительность конечно заявляет о себе не присутствием других, приобщенных в публичности к тому же опыту что и мы, но единственно зависит от остроты субъективной потребности, о существовании или несуществовании которой никто ведь не может дать сведений кроме того, кто ее напрямую чувствует или испытывает. И поскольку потребность в пище бесспорно соответствует биологическому процессу жизни, чисто субъективный фон должен естественно считаться более „реальным“ и правомерным чем „суетное тщеславие“, vainglory, как Гоббс обычно презрительно называет потребность в публичном признании. Но даже если бы эти потребности каким-то чудом вчувствования могли ощущаться также и другими, все равно их летучесть говорила бы пока против того что из них может возникнуть нечто сравнимое по устойчивости и солидности с общим миром. Дело здесь поэтому вовсе не в том что современный мир скажем не платит достаточного признания поэзии и философии, а в том что и его восхищение тоже не в состоянии конституировать пространство, в котором известные вещи могут быть спасены от разрушительного времени. В нашем мире, наоборот, летучесть публичного признания, каждо-

[53] Wealth of Nations, кн. I, гл. 10.

дневно производимого и потребляемого во все возрастающей мере, так велика, что в сравнении с ней даже деньги, принадлежащие все-таки к самым преходящим вещам, какие вообще существуют, кажутся „объективными" и действительными.

В отличие от этой „объективности", имеющей для себя единственным основанием деньги как общий знаменатель для удовлетворения любых потребностей, действительность публичного пространства возникает из одновременного присутствия бесчисленных аспектов и перспектив, в которых предстает общее и для которых никогда не может существовать усредненного масштаба или общего знаменателя. Ибо хотя общий мир предоставляет общее для всех место собрания, однако все сходящиеся в нем каждый раз занимают тут разные позиции и местоположение одного так же не может совпасть с местоположением другого, как и местоположение двух предметов. Увиденность и услышанность другими получает свою значимость от того факта, что каждый смотрит и слушает с какой-то другой позиции. Это как раз и есть смысл публичного сосуществования, в сравнении с которым самая богатая и удовлетворяющая семейная жизнь может предложить лишь распространение и размножение собственной позиции и присущих ей аспектов и перспектив. Субъективность приватного может быть семьей чрезвычайно заострена и умножена, она может стать настолько сильной, что ее вес даст себя почувствовать и в публичном; но этот семейный „мир" все-таки никогда не сможет заместить действительность, возникающую из совокупной суммы аспектов, какие предмет в своей идентичности предлагает некоему множеству наблюдателей. Лишь там где вещи, не утрачивая своей идентичности, увидены многими в некой множественности перспектив, так что собравшиеся вокруг них знают, что одно и то же предстает им в предельном различии, действительность мира может по существу и надежно выступить в явление.

Таким образом реальность при условии единого общего мира гарантирована не некой общечеловеческой „природой", но возникает наоборот оттого, что невзирая на все различия позиций и вытекающую отсюда множественность аспектов очевидно все же, что все заняты одним и тем же делом. Если это тожество дела распадается и становится уже неощутимо, то никакая одинаковость „человеческой природы" и уж подавно никакой искусственный конформизм массового общества не помешают распаду общего мира на осколки; крушение тут как раз большей частью и происходит именно через нивелирова-

ние множественности, в какой *то же самое* внутри человеческой плюральности показывает и поддерживает свою тожественность. Такие катастрофические крушения известны нам в истории из эпох насильственных властителей, которые столь радикально изолируют подданных друг от друга, что никто уже не может сойтись и договориться с другим. Однако подобное происходит также и в массовых обществах и в ситуации массовых истерий, когда все вдруг начинают вести себя так, словно они члены громадной единодушной внутри себя семьи, и где истерия возникает из-за того что какой-то один аспект гигантски раздувается. В обоих случаях мы имеем дело с радикальными феноменами приватизации, т. е. с состояниями, в которых никто уже не может видеть и слышать другого или быть увиденным и услышанным. Каждый загнан теперь в свою субъективность как в изолятор, и эта субъективность не становится менее субъективной, а полученный в ней опыт — менее уникальным оттого, что кажется размноженным до бесконечности. Общий мир исчезает, когда его видят уже только в одном аспекте; он вообще существует только в многообразии своих перспектив.

8 *Приватная сфера: собственность и владение*

С этими многосложными значениями публичного пространства соотнесено в его исходно привативном смысле понятие приватного. Вести исключительно приватную жизнь значит в первую голову жить в состоянии, когда человек лишен определенных сущностно человеческих вещей. А именно лишен действительности, возникающей оттого что тебя видят и слышат, лишен „объективного", т. е. предметного отношения к другим, которое может сложиться только там где люди через опосредование общего вещественного мира отделены от других и вместе с тем связаны с ними, лишены наконец возможности достичь чего-то более устойчивого чем жизнь. Привативный характер приватного лежит в отсутствии других; в том, что касается этих других, приватный человек не выступает в явленность, словно как если бы его вообще не было. Все, что он делает или упускает, остается лишено значения, не имеет последствий, и что его задевает, не касается больше никого.

В новоевропейском мире эта лишенность и присущая ей утрата реальности привели к той покинутости, которая мало-

помалу стала массовым феноменом, демонстрирующим ущербность человеческих взаимоотношений в ее предельнейшей и бесчеловечнейшей форме[54]. Причина, почему дело дошло до такой крайности, заключается конечно в том, что массовое общество разрушает не только публичное пространство, но и приватную сферу, т. е. не только лишает людей их места в мире, но отнимает у них также защиту их собственных четырех стен, в которых они некогда чувствовали себя укрытыми от мира и где во всяком случае также и те, кого исключила публичность, могли найти эрзац действительности в теплоте своего домашнего очага внутри границ семьи. Полным развитием семейной жизни у домашнего очага до особого внутреннего пространства со своим самостоятельным правом и самостоятельными законами мы обязаны исключительному чутью римского народа к сфере политического; ибо римляне в отличие от греков никогда не жертвовали приватным публичному, понимая что эти две области в своем существовании зависят друг от друга. И хотя фактические условия жизни рабов в Афинах были едва ли хуже чем в Риме, все же характерным образом именно римский автор высказал мысль, согласно которой для рабов хозяйство господина то же самое что res publica для гражданина[55]. Сколь бы однако терпимой ни была приватная жизнь внутри семьи, она все же никогда не могла быть более чем эрзацем; лишенность все равно оставалась, даже если в Риме, как и в Афинах, приватная сфера предлагала достаточно места для видов деятельности, которые мы сегодня были бы склонны ценить выше чем политические, — как скажем жизнь накопителя богатств в Греции или занятия искусством и наукой в Риме. Этот „либеральный“ подход, позволявший при особо благоприятных обстоятельствах рабам достичь большого благосостояния и высокой образованности, лишь свидетельствовал, что богатство внутри греческого полиса не пользовалось всеобщим уважением и что в римской республике быть философом не много что значило[56].

[54] Об одиночестве как современном массовом феномене см. *David Riesman*, The Lonely Crowd.

[55] Так у Плиния Младшего, цитируемого по: *W. L. Westermann*, статья „Рабство“ в Паули-Виссова, дополнительный том VI, S. 1045.

[56] Разность оценки богатства и образования в Риме и Греции не нуждается в свидетельствах. Однако занятно пронаблюдать, как это различие оценки сказывалась на конкретном положении рабов. Так, в римской культурной жизни рабы играли весьма заметную роль, тогда

Чутье к тому, что жизнь, вся проводимая в узости семьи, дома, хозяйства, лишена сущностных человеческих возможностей, уже в последние века Римской империи становилось все слабее, чтобы потом благодаря христианству совершенно угаснуть. Христианская мораль, не обязательно тождественная с основополагающими христианскими религиозными учениями, всегда подчеркивала что надо заботиться только о самом себе, что политическая ответственность бремя и что тяготы политического можно взваливать на себя исключительно лишь ради любви к ближнему, именно для того чтобы избавить верующих, озабоченных спасением души, от хлопот вокруг общественных дел[57]. Поразительно, что это отношение к политическому пережило новоевропейскую секуляризацию, причем в такой мере, что Маркс — в этом аспекте, как и во многих других, лишь концептуально оформивший и программно высказавший предпосылки, еще имплицитные, Нового времени, — в конечном счете не только предсказывал, но и надеялся на отмирание всего публичного пространства. Глядя со стороны политического, различие между христианством и социализмом незначительно, поскольку состоит в разной оценке не публичности и мира, а только человеческой природы, чья греховность в одном случае велит рассматривать государство как необходимое зло на кратком протяжении земной жизни, а в другом случае появляется надежда отделаться от государства уже на земле. Кроме того, свое пророчество об отмирании государства Маркс почерпал из факта, едва ли им осознанного, что публичное пространство и так уже отмирает или может быть вытесняется в узкую сферу государственного аппарата; прогрессирующее отмирание государственного и правительственного аппарата началось уже в

как в Греции они занимали важные позиции в предпринимательстве (см. *Westermann*, ibid., S. 984).

[57] По Августину, долг любви к ближнему ставит предел otium'у и созерцанию. Vita activa возникает из любви к ближнему; и в ней „мы должны думать не о почестях или власти в этой жизни... но о спасении тех, кто стоит ниже нас, salutem subditorum" (De civitate dei XIX 19). Разумеется, тут больше от ответственности отца семейства перед своими чадами и домочадцами чем от политической ответственности. Христианская заповедь заботиться о своих собственных делах, опирающаяся большей частью на I Фесс 4, 11: „чтобы жить тихо, делать свое дело", замыслена как противоположность политической задействованности: евангельское *πράττειν τὰ ἴδια* противостоит привычному *πράττειν τὰ κοινά*.

Марксову эпоху, поскольку управление само все больше понималось как распространившееся на всю страну хозяйствование, так что наконец в нашем столетии и государственный аппарат тоже созревает до того чтобы раствориться в еще более ограниченном и совершенно безличном административном аппарате.

Похоже, в самом существе царящих между приватным и публичным отношений заложено, что отмирание публичности в ее конечных стадиях сопровождается радикальной угрозой приватному. Насколько эти темы вообще анализировались в Новое время, дискуссия всегда касалась вопроса о частной собственности; и это не случайность, потому что даже для античной политической мысли слово ‚приватный' утрачивает свой привативный характер и не обязательно уже служит антонимом к публичности, если выступает в связи с собственностью, именно как частная собственность. Очевидным образом собственность обладает известными свойствами, которые, хотя они и приватной природы, тем не менее крайне существенны для политического.

Новоевропейское, для нас само собой разумеющееся приравнивание собственности к владению и богатству, а отсутствия собственности к нищете и беде, затрудняет действительное понимание единственной позитивной связи публичного с приватным, как она дает о себе знать в обязанности государства охранять приватную собственность. Новоевропейское отождествление собственности с владением тем более все запутывает, что не только собственность, но владение и богатство исторически тоже всегда играли в политическом более важную роль чем любой другой лишь приватный запрос или интерес. Вплоть до конца девятнадцатого века, как известно, владение имуществом и состоятельность были обязательным условием для допуска в политическое пространство и пользования полнотой гражданских прав. Отсюда недалеко до непонимания разницы между собственностью и владением, соотв. богатством, которые не только не одно и то же, но имеют совершенно разную природу. Впрочем, именно в сегодняшнем обществе становится слишком уж ясно, как мало эти вещи должны иметь между собой общего, а именно, как необычайное возрастание богатства общества может вполне совпадать с исчезновением частной собственности, когда индивид владеет не более чем долей, перепадающей ему от растущего национального дохода.

В борьбе между капитализмом и социализмом большей частью забывают, что именно капитализм начал с отмены соб-

ственности и что социализм в этом аспекте лишь следует закону, по которому пошло все хозяйственное развитие Нового времени. До лишения низших слоев населения собственности к началу Нового времени святость частной собственности всегда само собой разумелась; но лишь невероятное возрастание владения, богатства и как раз капитала в руках слоев, лишавших собственности, привело вообще к провозглашению владения святыней. Собственность была первоначально привязана к одному определенному месту в мире и как таковая не только „недвижима", но даже тождественна с семьей, занимавшей это место[58]. Поэтому еще и в Средневековье изгнание могло повлечь за собой уничтожение, а не просто конфискацию имущества[59]. Не иметь никакой собственности значило не иметь родового места в мире, которое называлось бы своим собственным, т. е. быть кем-то, кто миром и организованным в нем политическим организмом не предусмотрен. Это был естественно случай пришлых чужеземцев и рабов, у кого никакие владения и богатства не могли заменить отсутствующую собственность[60], равно как и наоборот бедность не могла лишить чело-

[58] Куланж предлагает слово familia переводить как собственность, поскольку оно обозначает поле и почву, дом, деньги и рабов (op. cit., p. 107). Моммзен переводит familia иногда просто как кабала, что конечно по сути своится к тому же. Важно, что эта собственность не владение, которое семья или ее глава могли бы забрать с собой; собственность скорее пространственное понятие, „собственность привязана к очагу, очаг к почве" (*Куланж*, op. cit., p. 62). Собственность неподвижна как очаг и могила, которые к ней относятся. „Преходящий — это человек. Это человек, по мере того как семья развертывает свои поколения, достигает положенного часа, когда он продолжит культ и возьмет на себя заботу об имении" (op. cit., кн. II, гл. 6).

[59] Лавассер (op. cit., p. 240 и прим.) описывает правила основания одной средневековой общины и правила принятия в нее: „Недостаточно было жить в том же городе, чтобы иметь право доступа. Надо было... владеть домом". За этим следовало: „Всякое преступление, совершенное против общины, влекло за собой разрушение дома и изгнание виновника".

[60] Разница между собственностью и имуществом была совершенно явственна в случае рабов, которые хоть и не могли иметь собственности, т. е. собственного дома, однако никоим образом не составляли неимущего класса в современном смысле. Peculium, приватное имущество римского раба, могло достигать значительной суммы и включать даже собственных рабов (vicarii). *Barrow* (op. cit., p. 122) говорит об „имуществе, каким владел самый скромный из его класса".

века гражданских прав и принадлежности к политическому организму, пока его собственность, родовое место в мире, оставалась в целости. С утратой этой собственности опять же в древнейшее время было связано и лишение защиты закона[61]. Сама собственность была со своей стороны чем-то больше чем местом обитания; она в качестве приватной предоставляла место, где могло совершаться то, что по своей сути было тайным, и ее неприкосновенность состояла потому в теснейшей связи со святостью рождения и смерти, с сокровенным началом и сокрытым концом смертных, приходящих как все живое из темноты и возвращающихся во тьму подземного царства[62]. Как такое место потаенности, где под родным кровом люди находят защиту от света публичности, появляются на свет и умирают, но не проводят жизнь, где стало быть происходит то, во что никакой человеческий глаз и никакое человеческое знание не проникают[63], как место рождения и смерти сфера домохозяйства и собственности была „приватной" не в привативном смысле. Ее неприкасаемая потаенность от публичного и от общего всем мира отвечала тому отрезвляющему обстоятельству,

[61] Куланж цитирует замечание Аристотеля, что в древние времена сын при жизни отца не мог стать гражданином и что после его ухода из жизни лишь старший сын получал права гражданства. Также и разница между римским plebs и populus romanus заключалась в том что plebs состоял из людей без дома и очага (op. cit., кн. III, гл. 12).

[62] „Вся эта религия была очерчена домашним кругом... Все эти боги, Очаг, Лары, Маны, назывались богами скрытыми или богами внутренними. Для всех деяний этой религии требовались таинства, sacrificia occulta, говорит Цицерон" (*Куланж*, op. cit., кн. I, гл. 4).

[63] Похоже, что задачей Элевзинских мистерий было так сообщить посвященным это потаенное, которое, хотя и обще всем людям, все же задевает каждого именно в его единственности, чтобы оно в свойственной ему ауре тайны снова могло сделаться своего рода всеобщим опытом, который, однако, хотя и столь многие приняли в нем участие, никогда не должен был обсуждаться публично. Принципом мистерий было то, что всякий мог быть в них посвящен и принимать в них участие, но никто не смел о них говорить, и именно поскольку они касались несказанного; а несказанный опыт располагался вне политического, как он располагался и вне языка. Что мистерии касались таинства рождения и смерти, показывает, похоже, один фрагмент Пиндара, *οἶδε μεν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν*: посвященный „знает о конце жизни и о ее Зевсом дарованном начале" (см. *Karl Kerenyi*, Die Geburt der Helena, 1943–1945, S. 48 ff.).

что человек не знает, откуда он приходит когда рождается и куда уходит умирая. Таинство начала и конца смертной жизни может быть сохранено лишь там, куда блеск публичности не достигает.

Так что политическое значение имели не недра этой области, чья тайна публичности не касается, но лишь ее внешний образ, а именно то, что должно быть учреждено вовне для сбережения интимного. В свете публичного приватное выступает как ограниченное и огражденное и обязанность публичной, общей сферы в том, чтобы сохранить эти ограды и границы, отделяющие собственность и собственнейшее гражданина от собственности соседа, обеспечивая ему обособленность. То, что мы сегодня именуем законом, означало по меньшей мере у греков исходно нечто вроде границы[64], которая в более ранние времена была зримым граничным пространством, родом ничейной земли[65], замыкавшей и ограждавшей всякого, кто вообще был кем-то. Правда, закон полиса ушел намного дальше этих прадревних представлений, но даже и ему еще явственно присуще какое-то пространственное значение. Ибо закон греческого города-государства не был ни содержанием, ни результатом политического акта (что политическая деятельность в первую очередь есть законодательство, пошло от римлян и стало затем существенно новоевропейским представлением, нашедшим себе самое весомое выражение в политической философии Канта); не представлял он собой и перечня запретов в смысле современных законов, которые все покоятся еще на „ты не должен" десяти заповедей. Греческий закон был действительно „стеной закона" и создавал как таковой пространство полиса; без этой стены мог стоять город в смысле скопления домов для

[64] *Νόμος*, греческое слово для закона, происходит как известно от *νέμειν*, делить, владеть поделенным и обитать. Что закон исходно это „ограда закона", достигает явственной выраженности в одном фрагменте Гераклита: „Народ должен биться за закон как за городские стены". Римский lex означает наоборот то, что людей объединяет, не то, что их разделяет или замыкает. Однако границы и бог границы Терминус, отделявший agrum publicum от agro privato (Ливий), находились в большей чести чем соответствующие божества в Греции, *θεοὶ ὅροι*.

[65] Куланж сообщает (op. cit., p. 63) о старинном греческом законе, запрещавшем пристраивать одно здание к другому; между ними всегда должно было оставаться промежуточное пространство, род ничейной земли.

совместной жизни людей (ἄστυ), но только не город-государство как политическая общность[66]. Стена закона была священна, однако не она сама, но только то, что она ограждала, становилось собственно политическим. Воздвигание закона было дополитической задачей; но лишь после ее выполнения конституировалось собственно политическое, а именно самый полис[67]. Без стен закона публичное пространство так же не могло существовать, как участок недвижимости без окружающего его забора; первые ограждали и оберегали политическую жизнь города, подобно тому как второй скрывал и охранял „приватную" жизнь его обитателей.

Поэтому недостаточно сказать, что приватная собственность до начала Нового времени была само собой разумеющимся условием для пользования гражданскими правами; дело шло тут о чем-то гораздо большем. Темное, сокровенное пространство приватного образовывало как бы другую сторону публичного, и при том что было конечно возможно проводить свою жизнь вне всякой публичности, пусть это и означало лишение себя высших человеческих возможностей, но было невозможно не иметь собственности, свои собственные четыре стены; потому жизнь раба, который вполне мог иметь богатства, но не собственность, считалась недостойной человека, нечеловеческой жизнью.

Совсем другого и намного более позднего исторического происхождения политическое значение приватного владения или богатства, источника средств для поддержания жизни своей и семьи. Мы уже упоминали античное приравнивание необходимости к приватной сфере хозяйства, т. е. сфере, в которой человек как-то справлялся с жизненными нуждами. И свободный человек, владевший приватной собственностью и не принадлежавший подобно рабам чужому господину, тоже мог оказаться загнан нуждой в нищету и даже принужден вести себя

[66] Πόλις, похоже, исходно имел значение „круговой стены", и латинское urbs, родственное с orbis, тоже значило окружение. Мы находим ту же связь в английском town, которое первоначально, как теперь немецкое Zaun, означало окружающую изгородь (см. *R. B. Onian*, The Origins of European Thought, 1954, p. 444, прим. 1).

[67] Законодатель поэтому не обязательно должен был быть гражданином и часто призывался извне. Его создание, законодательство, не имело собственно политической природы; оно было дополитическим условием политической жизни, к которой можно было приступать после его выполнения.

как раб[68]. Так благосостояние или богатство стало условием участия в публичной жизни, но не потому что его обладатель был занят наращиванием богатства, но наоборот, потому что можно было отчасти положиться на то, что средствами жизни богатый человек обеспечен, усилий это от него не требует и потому он свободен для общественных дел[69]. Ведь само собой разумеется, что публичная деятельность только тогда возможна, когда позаботились о гораздо более жгучих жизненных нуждах. Это опять же могло быть достигнуто лишь трудом, и богатство человека часто измерялось поэтому числом работников, т. е., понятное дело, имуществом в виде рабов[70]. Приватное владение означало здесь, что человек справился со своими собственными жизненными нуждами и потому потенциально свободен, а именно свободен трансцендировать собственную жизнь и вступить в мир для всех общий.

Лишь когда такой общий мир осязаемо-реально налицо, т. е. лишь после учреждения полиса этот род приватного владения,

[68] „Много рабского и низменного заставляет свободных людей делать нищета (*πολλὰ δουλικὰ καὶ ταπεινὰ πράγματα τοὺς ἐλευθέρους ἡ πενία βιάζεται ποιεῖν*)", говорит Демосфен (Or. 57, 45).

[69] Что человек должен был располагать достаточным имуществом, чтобы не нуждаться в заработке для поддержания жизни, если хотел стать свободным гражданином, находит себе явственное выражение еще в раннесредневековых английских Books of Customs, в строгом различении „между ремесленником и свободным человеком, franke homme, в городе. ...Если ремесленник делался так богат, что хотел стать свободным человеком, то он должен был сперва отказаться от своего ремесла и избавиться от всех инструментов в своем доме" (*W. J. Ashley*, op. cit., p. 83). Лишь когда в царствование Эдуарда III ремесленники разбогатели, соотношение перевернулось и „уже не ремесленники считались негодными для гражданства, а гражданство стало связано с принадлежностью к одной из компаний" (p. 89).

[70] Куланж в отличие от других авторов подчеркивает не „досуг", а ту деятельность античного гражданина, которая крадет у него время и силы; оттого он и понимает, что аристотелевское утверждение, согласно которому никто вынужденный работать для поддержания жизни не может быть гражданином, вовсе не свидетельство „предрассудков" Аристотеля, но простая констатация факта (op. cit., кн. IV, гл. 12). Только в Новое время богатство как таковое, независимо от занятости его обладателя, стало условием полноты гражданских прав: тем самым впервые права гражданства стали действительно чистой привилегией, которой начинали „пользоваться", т. е. которая давала права без обязанностей.

гарантирующий не столько место в мире, сколько свободу от необходимостей поддержания жизни, смог приобрести столь исключительное политическое значение. Потому почти что само собой разумеется, что в гомеровском мире знаменитой греческой низкой оценки ручного труда мы еще не находим. Презрение к приобретательству тоже более позднего происхождения и тесно связано с презрением к труду. Если кто-то, имевший достаточно чтобы обеспечить поддержание собственной жизни, решал увеличить свое имущество вместо того чтобы его расходовать или тратить на него ровно столько заботы, сколько необходимо для его поддержания, то значит он добровольно отрекся от своей свободы и унизил себя до положения, в каком рабы и нищие оказывались под давлением обстоятельств, — до участи раба необходимости [71].

Это владение к тому же вплоть до начала Нового времени никогда не расценивалось как святыня. Лишь когда богатство как источник поддержания жизни совпадало с участком земли, с которого и на котором жила семья, т. е. стало быть в обществе, занятом в основном земледелием, собственность и владение могли так неразрывно переходить друг в друга, что становились одним и тем же, а тогда это естественно означало, что имущество оказывалось таким же священным как собственность. Внутри феодального общественного порядка это в какой-то ограниченной мере могло быть и справедливо. Но новоевро-

[71] Здесь, мне кажется, лежит решение известной загадки из истории античной экономики, а именно что „промышленность развилась до определенной точки, но остановилась перед прогрессивными шагами, какие можно было ожидать“ ввиду того факта, что „совершенство и способность к организации в широких масштабах римляне показали в других отраслях, в государственной администрации и в армии“ (*Barrow*, op. cit., p. 109–110). Это современный предрассудок — ожидать, что та же способность к организации, которая царит в публичном пространстве, должна распространяться также и на приватную хозяйственную жизнь. На то обстоятельство, что „античные города в гораздо большей мере чем средневековые были центрами потребления и наоборот в гораздо меньшей центрами производства“, что „рабовладелец... был именно рантье, не предприниматель“, указал уже Макс Вебер в своем цитированном выше первооткрывательском труде (S. 13, 22 ff. и 144). Скудость источников по экономической истории древности восходит к равнодушию античных авторов к этим вещам; именно это придает выкладкам Вебера дополнительную весомость.

пейские защитники приватной собственности, никогда не понимающие под нею ничего другого как приватное владение и приватное богатство, не имеют большого основания апеллировать к этой традиции, для которой действительно не могло существовать никакой публичной свободы без гарантии приватной собственности и никакой политической деятельности без приватного владения. Ибо для Нового времени дело идет тут в первую очередь о свободе приобретения, которое в той традиции считалась кабалой, о защите накапливаемого капитала, а не о защите приватной собственности. Скорее, процесс накопления капитала в современном обществе вообще лишь потому пошел в ход, что перестали уделять внимание собственности; у его истоков стоят чудовищные экспроприации — отнятие собственности у крестьян, явившееся в свою очередь почти автоматическим побочным эффектом экспроприации церковного и монастырского имущества после реформации [72]; на приватную

[72] Все сочинения по истории рабочего класса как совершенно неимущего класса, живущего изо дня в день трудом своих рук, страдают от наивной предпосылки, что подобный класс существовал всегда. Мы уже видели, что даже в античности рабы не были неимущими, и когда говорят о некоем свободном рабочем классе в античности, то обычно оказывается, что он состоял из „свободных лавочников, торговцев и ремесленников" (*Barrow*, op. cit., p. 126). Так *M. E. Park* (The Plebs Urbana in Cicero's Day, 1921) приходит к заключению, что свободных рабочих вообще не существовало, поскольку каждый свободный всегда владел собственностью. То же самое однако имеет силу и для Средневековья по меньшей мере до 15 столетия: „Тогда еще не существовало большого класса наемных работников, никакого ‚рабочего класса' в современном смысле слова. Под ‚рабочим классом' мы подразумеваем определенное число людей, из среды которых некоторые индивиды могут действительно подняться до положения хозяев, но которые в своем большинстве не могут даже надеяться подняться до более высокого положения. Однако в четырнадцатом веке несколько лет работы поденщиком были лишь ступенью, через которую самые бедные должны были пройти, тогда как большинство по-видимому устраивалось самостоятельно в качестве мастеровых-ремесленников сразу же после окончания ученичества" (op. cit., p. 93–94).

Таким образом, „рабочий класс" в античности не был ни свободным, ни неимущим; когда раб достигал своего освобождения (через вольноотпущенничество в Риме, через выкуп в Афинах), он становился не рабочим, а независимым торговцем или ремесленником. Он всегда выносил с собой на свободу свой капитал, чтобы утвердиться затем в торговле или промысле (*Barrow*, Slavery in the Roman Empire,

собственность этот процесс никогда не обращал внимания, она всегда и повсюду экспроприировалась, когда вступала в конфликт с накоплением капитала. Изречение Прудона, что собственность есть кража, содержит в себе истину, справедливую в отношении истоков капитализма; только не собственность стала кражей, а капитал в современном обществе возник из кражи собственности. Тем характернее, что даже Прудон колебался в требовании всеобщей экспроприации; он слишком хорошо знал, что полная отмена приватной собственности хотя и сможет пожалуй излечить зло нищеты, но зато накличет по всей вероятности еще худшее зло тирании [73]. Поскольку ему не удалось провести различения между собственностью и имуществом, в каком-то аспекте может пожалуй показаться, что в этих своих двух воззрениях он впадает в противоречие сам с собой, что в действительности не так. В конечном счете процесс аккумуляции социума, делающегося все богаче, захлестывает все формы приватной собственности, для этого он теперь поистине не нуждается в какой-то специальной экспроприации средств производства. Ибо в существе этого социума заложено, что приватное в любой своей форме может только стоять на пути развития общественных производительных сил, и перед этим фактом, который вовсе не изобретение Маркса, меркнут все рассуждения о приватной собственности, которая должна уступить место все более растущему общественному богатству [74].

p. 103). В Средневековье опять же статус „рабочего" в современном смысле был временным состоянием молодых людей, которые учились на мастеровых и подрастали до зрелости; наемный труд за деньги был исключением, а не правилом для взрослых. Немецкие „поденщики", Tagelöhner, французские „рабочие руки", manoeuvres, английские „трудящиеся бедняки", labouring poor, жили вне общин и вообще отождествлялись с бедняками (*Pierre Brizon*, Histoire du travail et des travailleurs, 1926, p. 40). Сверх того, тот факт, что до Наполеоновского кодекса ни одно законодательство не предусматривает свободной рабочей силы, ясно показывает, насколько возникновение рабочего класса принадлежит современности (см. *W. Endemann*, Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht, 1986, S. 49, 53).

[73] См. глубокомысленный комментарий к „собственности как краже" в посмертно опубликованной Théorie de la propriété Прудона (p. 209–210), где он называет собственность с ее „эгоистической, сатанинской природой" „действеннейшим средством, чтобы противостоять деспотизму без разрушения государства".

[74] Вынуждена признаться, что мне совершенно непонятно, как сегодняшние либеральные социальные экономисты (называющие себя

9 *Общественное и частное*

Захоти кто исторически датировать возникновение социума, он должен будет остановиться на моменте, когда приватное имущество перестает быть частной заботой и начинает становиться общественным интересом. Социум возник в сфере публичного впервые в образе организации владельцев, которые однако теперь уже не на основании своего богатства требовали себе соразмерного права голоса в публичных вопросах, но наоборот сошлись чтобы в целях приобретения еще большего богатства потребовать снятия с себя всякой ответственности публично-политической природы. Правление, словами Бодена, было дело королей, а владение имуществом — дело подданных; долг королей был править так, чтобы имущественные интересы подданных признавались и охранялись; речь шла не о желании имущих взять на себя правление, но о том чтобы правление, какое оно есть, правило в интересах имущих классов. „The commonwealth largely existed for the common *wealth*“ [75].

Если подумать, насколько более преходящи мирские владения чем сам мир, то все-таки поражает, что этому владению, добывание которого происходило еще в рамках приватной хозяйственной сферы, в один прекрасный день удалось не только овладеть публичным пространством, но и подорвать постоянство и устойчивость мира. Правда, приватное владение тоже может возрасти в такой мере, что длительности человеческой жизни уже недостаточно чтобы его употребить, но этим ничего в приватном существе богатства не меняется; отсюда следует только, что его владелец отныне уже не индивид, а целая семья

часто консерваторами) могут так уверенно утверждать, что сохранность приватного имущества в непрестанно богатеющем обществе станет достаточным гарантом гражданских свобод, т. е. что это имущество может играть ту же роль что приватная собственность. В обществе, где обладание рабочим местом представляет единственную надежную собственность, эти свободы гарантированы только государством; это политическое, а вовсе не экономическое обеспечение. Угроза свободе в современном обществе идет не от государства, как предполагает либерализм, но от социума, в котором осуществляется разделение рабочих мест и которое устанавливает долю каждого индивида в совокупном достоянии социума.

[75] „Сообщество в основном существовало ради общего *благосостояния*“ (*R. W. K. Hinton*, Was Charles I a Tyrant? в Review of Politics, vol. XVIII, January, 1956).

в цепи поколений. По меркам всеобщего мира удлиненная продолжительность жизни этой приватности мизерна, во всяком случае пока владельцы не имеют в голове ничего другого кроме употребления и расходования своего богатства. Лишь когда деньги стали капиталом, т. е. приобретенное стали применять для еще большего приобретения, оно смогло как бы вырваться из приватной сферы, чтобы отныне почти что тягаться в простой долговечности с миром и с его осиливающим гибель постоянством[76]. Однако это сравнение обманывает; ибо в то время как постоянство мира обязано стабильности структур, собственная функция которых — противостоять процессам, то богатство и владение способны продержаться лишь когда они становятся „подвижными", стало быть приобретают форму процесса. Без процесса накопления, в каком богатство постепенно превращается в капитал и движение капитала, владение подпадает противонаправленному процессу более или менее скорой дезинтеграции через применение и потребление. Заморозить этот процесс исчезновения невозможно, он естественное следствие того что не мир, а человек чем-то владеет, владение же вообще возникает лишь тем путем, что процесс человеческой жизни овладевает некой предметностью, которую по своему существу может лишь потреблять и поглощать. Превращение этого процесса в его противоположность — подлинное „чудо" капиталистического хозяйства; осуществлено это чудо могло быть лишь потому что владение из приватного обстоятельства превратилось в публичное дело.

Владение подчинило своей власти публичность в форме интереса имущих классов. Этот интерес, заинтересованность, мы сегодня сказали бы, в свободном развитии хозяйства — экономика свободна от вторжения политического, хозяева свободны от тягостных забот публичных дел — сам по себе имеет однако еще приватную природу, все равно какое количество людей его разделяют. Интерес, общий у всех владельцев, не создал никакой общности, но лишь распространил конкурентную борьбу, в которой каждый хотел одного и того же, на публичную сферу. Общим у конкурентов был не интерес, а государство, призванное защитить частных владельцев в их борьбе за

[76] По истории слова „капитал", которое, происходя от латинского caput, в римском праве означает данную в долг сумму, см. *W. J. Ashley*, op. cit., p. 429 и 433, прим. 183. Лишь в 18 веке слово приобрело сегодняшний смысл денег, вложенных для получения прибыли.

прибыль друг от друга. Причем явное противоречие современных концепций государства, заключающееся в том что общепубличное должно якобы органично вырастать из обособленно-частного, соотв. частное „диалектически“ превращаться в общественное, не должно уже приводить нас в замешательство, как оно приводило еще Маркса. Внутри новоевропейских сдвигов мы находим старую противоположность между приватным и публичным сперва как противоречие, однако противоречие есть кажущийся, соотв. временный феномен этого сдвига. Противоречие разрешается интересом общества как целого, впервые громко заявляющим о себе конечно тогда, когда социуму удается поглотить как все приватное так и все публичное, причем не надо забывать что это поглощение происходит в форме процесса, в равной мере и охватившего всю предметность общего мира и вторгающегося в пространственную ограниченность приватной сферы. Опять же нам сейчас легче понять, какие последствия для человеческой экзистенции имеет исчезновение как публичной, так и частной сферы жизни, — публичной, поскольку она стала функцией частной, а частной, поскольку она теперь единственная всем общая забота.

С этой точки зрения новоевропейское открытие интимности предстает бегством от овладевшего всем внешним миром социума в субъективность душевности, где только и можно сберечь и утаить то, что прежде было естественно хранимо надежностью собственных четырех стен и ограждено от глаз толпы. Каким образом приватное пространство растворяется в социальном процессе, всего проще наблюдать по превращению недвижимой собственности в подвижное владение, так что сегодня различие между собственностью и имуществом — приблизительно соответствующее различению между fungibiles и consumptibiles в римском праве — теряет свой смысл, потому что всякая осязаемая, „функционирующая“ вещь стала предметом „консумпции“. Что касается самой вещи, то она утратила свою приватную „употребительную ценность“, неотделимую от места, в котором находится эта употребляемая вещь, и вместо нее приобрела социальную ценность, ориентированную на возможность обмена вещи; эти обменные ценности текучи в зависимости от социальных процессов и вообще поддаются определению лишь поскольку все ценности опять же поддаются редукции к общему денежному знаменателю[77]. Это жутковатое развеществление пред-

[77] Экономические теории Средневековья числят деньги среди

метного мира было до деталей предвосхищено и „объяснено“ теориями собственности и имущества в семнадцатом веке, когда они происхождение всякой собственности приписали человеку, перво-собственности, какую человек имеет в своем теле, и обитающей в нем духовной силе, короче, тому, что Маркс потом назвал „рабочей силой“.

Для нас решающе то, что собственность в Новое время утратила свой пространственный, а имущество — свой мирно-вещественный характер; что они были сведены к человеку или же по своему происхождению приписаны тому, что человек именует своим собственным, вплоть до невозможности утратить это иначе как лишь вместе с жизнью. В историческом аспекте тезис Локка, что исток всякой собственности лежит в труде, более чем сомнителен; несомненно однако, что этот тезис вполне оправдался, поскольку мы давно ведь уже живем в условиях, когда только умения и рабочая сила, принадлежащие нам как сама наша жизнь, являются надежным владением. Локк выставил свой тезис чтобы защитить приватную собственность от покушений и думал что нашел непоколебимое основание ее прав, когда указал на то, что остается у самых нищих когда у них отнимают собственность; рабочая сила, какая у них тогда еще остается, поистине является „собственностью“ лишь в метафорическом смысле. Что Локк мог настолько всерьез брать свою собственную метафору, не запутываясь в нелепостях, коренилось уже разумеется в том, что социум дал развиться новому богатству и владению, вовсе не обязательно вступавшему в противоречие с прогрессирующим лишением его членов собственности. Новейшие сдвиги привели скорее к обратному: общественное богатство, став заботой публичности, принимает такой размах что автоматически взрывает формы как частной собственности, так и частного владения. Публичность словно мстит за себя тем, кто хотел использовать ее для частных целей и частных интересов. Собственно угрожающе в этом сдвиге однако не упразднение частного владения, которое и без того не удержать даже в странах с якобы капиталистическим хозяйством, а упразднение частной *собственности*, т. е. экспроприация, отделяющая человека от всегда ограниченной, но зато осязаемой и управляемой частички мира, которую он называет своей собственной, потому что она служит только тому, что ему свое.

consumptibiles и пока еще не применяют их как общий знаменатель и масштаб для всех других „ценностей“.

Опасность, которую эта действительная экспроприация, а именно исчезновение области приватного, таит в себе для человека вообще, бросается в глаза когда мы обращаем внимание на специфические не-приватные черты приватного, более древние чем открытие интимного и ничего общего с ним не имеющие. Разница между тем, что нам обще, и тем, что нам свое, есть прежде всего разница в настоятельности; ни в какой части общего мира нам не бывает такая настоятельная и неотложная нужда, как в малой частице этого мира, служащей нам для каждодневного применения и употребления. Без собственности, как говорит Локк, мы не знаем и как подступиться к общему, оно „of no use“ [78]. Жизненные нужды, с точки зрения публичности негативные и равнозначные урезыванию свободы, обладают настоятельностью, не имеющей ничего равного себе по силе среди импульсов, заставляющих нас стремиться к так называемым высшим целям. Поэтому всё принадлежащее к сфере жизненной необходимости не только будет среди человеческих забот и нужд всегда занимать первое место, но останется и единственным действенным средством против апатии и увядания инициативы, столь очевидных опасностей богатства [79]. Необходимость и жизнь так тесно связаны между собой и так разнообразно друг с другом соотнесены, что с исчезновением необходимости жизнь в своей жизненности тоже грозит исчезнуть. К тому же свобода никоим образом не есть как бы автоматический результат исчезновения необходимости; где натиск необходимого ослабевает, там просто стирается лишь разница между свободой и необходимостью. (Современные споры о свободе, в которых свобода выступает никогда не как объективно устанавливаемый вид и способ человеческой экзистенции, но либо как неразрешимая проблема субъективности, а именно воли, колеблющейся как на качелях между абсолютной обусловленностью и абсолютной безусловностью, либо как знаменитая свобода необходимости, при которой результат необходимости есть свобода, характеризуются как раз тем, что их участники уже не в состоянии хотя бы просто заметить объективно осязаемую разницу между быть-свободным и быть-подвластью-необходимости.)

[78] *John Locke*, Second Treatise of Civil Government, section 27.

[79] Сравнительно редкие случаи, когда античные авторы восхваляют бедность и труд, объясняются этой опасностью. На предмет ссылок см. *G. Herzog-Hauser*, op. cit.

Вторая, сущностно не-привативная отличительная черта приватного касается его потаенности, того, что свои четыре стены оказываются единственным местом, куда мы можем уйти от мира, не только от того, что в нем постоянно происходит, но от его публичности, от увиденности и услышанности им. Всем нам известна своеобразная поверхностность, какую неотвратимо несет с собой проводимая лишь в публичности жизнь. Именно поскольку она постоянно насквозь просматриваема, она теряет способность восходить из темной подпочвы к яркости мира; она расстается с сумерками и потаенностью, в каком-то вполне реальном, не-субъективном смысле дарящими жизни свою всегда различную глубину. Единственно эффективный способ обеспечить непроглядность того, что должно остаться утаено от света публичности, это приватная собственность, место, куда никто не имеет доступа и где человек одновременно укрыт и сокрыт[80].

Само собой разумеется, не-привативные черты приватного всего отчетливее вырисовываются в сознании тогда, когда есть опасность его утраты; но забота, всеми политическими общностями до Нового времени посвящавшаяся поддержанию собственности, все же явственно показывает, как остро сознавались также и позитивные черты приватного. Только конечно эти старания никогда не доходили до того чтобы впрямую защищать все само собой совершавшееся внутри приватной сферы; они были направлены скорее на линии границ, отделявшие участок собственности от собственности других, равно как и от общего всем мира. Характерным образом в новоевропейских политических или экономических теориях, насколько они защищают частную собственность, мы находим прежде всего определение видов деятельности, к которым обязываются люди в их качестве частных лиц и для которых они нуждаются в государственной защите, а именно главным образом к деятельности ради заработка, способствующей процессу социального накопления, в свою очередь подрывающему основания и хранительные стены приватной собственности. Для публичности значим однако не более или менее развитый „дух инициативы" частных предпринимателей, а изгороди, окружающие дома и сады граждан. Прямая экспроприация публичной рукой хотя

[80] Греческие и латинские слова для внутренней части дома, *μέγαρον* и atrium, имеют всегда побочное значение темноты и мрака (см. *Моммзен*, op. cit., S. 22 и 236).

и очень действенное средство ускорить „социализацию человека“ (Маркс) и внедрение социума в частную сферу, но это не единственный путь к социализации всех человеческих интересов. Здесь, как и в других аспектах, кажущиеся революционными мероприятия социалистических и коммунистических правительств очень прекрасно могут быть заменены более медлительным, „более человечным“, но не менее уверенным процессом постепенного „отмирания“ приватного вообще и собственности в частности.

Разница между приватной и публичной сферами сводится в конечном счете к разнице между вещами, предназначенными для публичности, и теми, для которых нужна потаенность. Впервые в Новое время в его бунте против социума было открыто, каким необычайно богатым и многосложным может быть царство потаенности, когда оно полностью раскрылось и развернулось в интимности. Остается однако заметить, что в каком-то совершенно элементарном и принципиальном аспекте наше ощущение приватного ничем не отличается от того, какое имело хождение ранее, насколько мы вообще можем оглянуться в истории назад, а оно сводится к тому, что все телесные функции „приватны“ и должны осуществляться в потаенности, — все то, к чему непосредственно принуждает жизненный процесс; разве что до новоевропейских столетий под таким принуждением понимались вообще все деятельности, служащие жизнеобеспечению индивида и сохранению рода. Это причина, почему рабочие, „своим телом обслуживающие [телесные жизненные] потребности“ [81], и женщины, которые тоже прямо своим телом обеспечивают физическое продолжение рода, содержатся взаперти. Женщины и рабы шли по одной статье, вместе они образовывали семейство, вместе держались в потаенности, но не просто потому что были собственностью, а потому что их жизнь была „трудовой“, определяющейся и вынуждаемой функциями тела [82]. Эти прадревние обстоятельства дают

[81] *Аристотель*, Политика 1254b 25.

[82] Аристотель прямо называет жизнь женщины „трудовой“ (*πονητικός*, De generatione animalium 775a 33). На том же основании он в „Политике“ обсуждает женщин и рабов вместе. Они принадлежат к одинаковой категории. Эта одинаковость давала о себе между прочим знать в том, что женщины проводили жизнь среди рабов, а не с себе подобными. Их ранг в жизни таким образом определялся их рождением в гораздо меньшей мере чем их „функцией“. Это очень ясно описывает *Wallon* (op. cit., I, p. 77 ff.): он говорит о „смешении

о себе знать еще и в современном обществе, когда оно следует римскому обычаю и называет рабочий класс „пролетариями", словом, которое исходно значило „производители детей" (proletarii) и обозначало тех людей в Риме, которые не были там местными жителями, т. е. неимущий класс, чья функция была как бы производить детей и поддерживать жизнь своим трудом. Когда к началу Нового времени на свободном рынке появился освободившийся труд, выпущенный из сферы и из-под защиты домохозяйства, эти „свободные" рабочие были отделены от общества, как бы спрятаны от него и содержались как преступники в стенах под постоянным присмотром[83]. Работа подобно тесно связанной с нею бедности в ранний период новоевропейской истории, когда становление социума уже лишило ее естественной защиты, а публичное пространство еще не было готово для де-приватизации приватного, считалась как известно чем-то вроде преступления; за обоими тянулся еще стыд того рода, с каким и мы тоже скрываем от любых взглядов наши телесные функции, и их внезапное появление на виду вызывало в каждом, кто „еще знал, что пристойно и что нет", чувство возмущения. Тот факт, что Новое время эмансипировало рабочих и женщин почти в один и тот же исторический момент, идет не только на счет отказа от предрассудков, но теснейшим образом связан с тем что современный социум вынес на свет публичности из их древней многотысячелетней затаенности виды деятельности и функции, связанные с жизненными необходимостями. Тем характернее для существа этого феномена, что немногие остатки того, что и в нашем обществе тоже обязательно надо скрывать, относятся к принудительным необходимостям, исходящим из природы самого тела.

10 *Локализация деятельностей*

Хотя различение между приватным и публичным до известной степени совпадает с такими парами противоположностей

рангов в таком разделении домашних функций". „Женщины... смешивались со своими рабами в каждодневных заботах внутренней жизни. Какого бы ранга они ни были, труд был их уделом, как у мужчин война".

[83] См. *Pierre Brizon*, op. cit., p. 184, об условиях работы на фабриках в 17 веке.

как необходимость и свобода, быстротечность и постоянство, наконец стыд и честь, отсюда все же никак не следует что только необходимое, быстротечное, постыдное принадлежат к сфере приватного. В своем элементарнейшем смысле эти две сферы означают, что есть вещи, имеющие право на потаенность, и есть другие, способные развернуться лишь когда выставлены на публичное обозрение. Если осмыслить эти феномены пока еще даже не задумываясь о том, в каком месте мы конкретно можем встретить их в той или иной цивилизации, то быстро обнаружится что всякой человеческой деятельности по-видимому присуще нечто указывающее на то, что она не парит как бы в воздухе, а имеет принадлежащее ей место в мире. Это во всяком случае касается главных видов деятельности, на которые расчленяется vita activa, — труд (работа), создание (изготовление) и действие (поступок). Чтобы однако ясно осмыслить этот примечательный феномен присущей всем деятельностям локализации, хорошо было бы выбрать пример, который не каждодневен и даже имеет в себе что-то экстремальное, но зато сыграл видную роль в истории политической мысли. Речь пойдет о проблеме добра.

Феномен добра в абсолютном смысле — т. е. нечто такое, что не совпадает ни с исключительным и выдающимся, ни с просто полезным, — в истории Запада известен лишь с возникновения христианства. С тех пор однако мы сознаем, что совершение добрых дел есть одна из существенных возможностей человеческой деятельности. Глубокая неприязнь раннего христианства к res publica, к делам публичности, с такой великолепной резкостью сформулированная Тертуллианом в его nec ulla magis res aliena quam publica, „никакое дело не так чуждо нам как публичное“ [84], становится всеобщей и естественно справедливо истолковывается как следствие раннехристианских эсхатологических ожиданий, утративших свою актуальность потом, когда опыт научил что даже гибель Римской империи еще не означает конца мира [85]. Однако у безмирности христианства есть и другие корни, имевшие даже возможно еще большее значение для собственных учений Иисуса и во всяком слу-

[84] *Тертуллиан*, op. cit., p. 38.

[85] Этим можно было бы объяснить разницу между Августином, показавшим такое мудрое здравомыслие в своих политических сочинениях, и истерическими преувеличениями Тертуллиана. В конце концов, оба были римляне и воспитанники римской политики.

чае настолько не относящиеся к вере в конец мира, что появляется искушение увидеть тут глубинную причину почему христианскому отчуждению от мира все же удалось потом пережить провал эсхатологических ожиданий.

Единственная деятельность, какой Иисус по свидетельствам учил словом и делом, это деятельное добро, и такая деятельность имеет явную тенденцию совершаться скрыто от человеческих ушей и глаз. Таким образом раннехристианская враждебность к публичности, упор на то, что благочестивое житие должно держаться как только можно далеко от нее, позволяет понимать себя между прочим как убедительно очевидная установка, вытекающая независимо от всех надежд и ожиданий из позиции деятельного добра. Ибо как только доброе дело становится публично известно, оно естественно теряет свой специфический характер добра. Делаясь явным, оно может еще оставаться весьма полезным, подобно всем предприятиям благотворительных учреждений, или высоко ценным, подобно всем по-настоящему солидарным поступкам; но именно добром оно уже не будет. Так что Иисус предупреждал: „Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми для того чтобы они видели вас… пусть милостыня твоя будет втайне“. Добро не терпит когда его видят и замечают, ни другие ни тот кто добро творит. Кто осознает, что делает доброе дело, уже не добр; он стал просто полезным членом общества или помнящим о своем долге прихожанином церкви. Оттого Иисус говорил: „Пусть твоя левая рука не знает, что делает правая“.

Этот странный негатив деятельного добра, которое должно действовать в мире и все же обязано никогда не выступать в нем явно, может быть причиной того, почему образ Иисуса из Назарета на исторической сцене воспринимался как столь глубоко парадоксальное событие; заведомо связана с этим негативом отчетливая определенность, с какой Иисус думал и учил что ни один человек не может быть добрым: „Что ты называешь меня благим? никто не благ, как только один Бог“ [86]. Того

[86] Мф 19, 17. Та же мысль в Мф 6, 1–8, где Иисус предостерегает от лицемерия, от показа своего благочестия. Благочестие не может „показаться перед людьми“, а только перед Богом, „видящим тайное“. Бог конечно „воздаст“ человеку, но не „явно“, как утверждает стандартный перевод. Немецкое выражение Scheinheiligkeit, показная святость, — самое подходящее для этого религиозного феномена слово, потому что в нем получает выражение тот факт, что простое выступление в явленность уже равнозначно с лицемерием.

4 Зак. 3078

же обстоятельства касается история в Талмуде о тридцати шести праведниках, ради которых Бог спасает мир; кто они, никто не знает, и всего менее они сами. Все это напоминает разумеется о великом прозрении Сократа что ни один человек не может быть мудрым, но прежде всего о том что из того же прозрения родилась любовь к мудрости, или фило-софия. Так же и вся история жизни и деяний Иисуса есть словно бы свидетельство того, как из знания, что ни один человек не может быть добрым, возникает неизвестная до той поры любовь к добру.

Никто не может любить мудрость или добро иначе как в отвечающих им деятельностях, т. е. в философии и деятельном добре. Обе деятельности однако характеризуются тем, что они вообще могут иметь место только если бытия-добрым или бытия-мудрым не существует. Мудрый человек имел бы мудрость и больше не нуждался в философствовании, благой человек неким образом излучал бы добро уже больше не нуждаясь в его обеспечении делами. Разумеется, никогда не было недостатка в попытках выставить образцом самому себе или другим доброго человека или мудрого мужа, которым следует соревнуясь подражать, но эти попытки представить существующим нечто такое, что никогда не способно пережить летучего момента самого деяния, кончались всегда абсурдом. Философы поздней античности, от себя самих требовавшие быть мудрыми, кончали абсурдным утверждением что мудрый муж остается еще „счастливым" когда его живым зажаривают в Фалерейском быке. И христианское требование подставить другую щеку и любить ненавидящих вас, если снять с него метафорически-полемическое облачение и испробовать в действительной жизни, оказывается не менее абсурдно.

Но тут уже и кончаются сходства, какие удается выявить между любовью к мудрости и любовью к добру и между отвечающими им деятельностями. Обе вступают в характерное противоречие к пространству публичной явленности, однако любовь к добру представляет в этом отношении абсолютно экстремальный случай и потому имеет в нашем контексте большую актуальность. Только деятельное добро должно совершенно таиться и избегать любого рода явленности и показа, если не хочет сделать само себя невозможным. Философ, напротив, даже когда он с Платоном решается покинуть „пещеру" дел человеческих, должен по крайней мере все-таки никогда не прятаться от самого себя; напротив, под небом идей он найдет не только истинную сущность всего что есть, но прежде всего и

самого себя тоже, а именно в диалоге между „мною и мною самим" (ἐμὲ ἐμαυτῷ), в котором Платон явно видел существо мышления [87]. Философ, покидающий пещеру людей, уходит в одиночество, а одиночество означает пребывание наедине с самим собой; и мышление, хотя по видимости оно и самая уединенная из всех деятельностей, никогда не происходит совершенно без партнера, никогда по-настоящему и абсолютно не одиноко.

Напротив, тот, кого любовь к благу захватила так же как философа любовь к мудрости, не может позволить себе жить в одиночестве и все же его жизнь с другими и ради других не должна иметь никаких свидетелей, а главное ее нельзя вести в общении с самим собой. Он не одинок, но один; живя с другими, он должен однако от них таиться, должен жить так, словно покинут всем миром, и его покинутость, как покинутость вообще, состоит в том, что он не может допустить себя до одиночества, т. е. до того открытия, что люди имеют удивительную способность доставлять сообщество самим себе, чем в конечном счете и является способность мыслить. Философ в своем одиночестве всегда может положиться на то что его мысли составят ему компанию; но добрые дела никому не могут составить компанию, о них нельзя думать; когда они сделаны, их надо сразу же и забыть, уже одно размышление о них уничтожает их добротность. Сверх того думание, поскольку можно о нем вспоминать, всегда кристаллизуется в мысли, а мысли подобно всем вещам, которые обязаны своим существованием памяти, склонны овеществляться, превращаться в осязаемые предметы, которые потом в свою очередь подобно написанной странице или напечатанной книге делаются составной частью созданного человеком вещественного мира. Но добрые дела, как бы продукт деятельного добра — подобно тому как мысли продукт деятельного мышления, — никогда не могут образовать и составную часть мира; их забывают, они приходят и уходят и никакого следа от них не остается. Поистине они не от мира сего.

Эта неотъемлемая от добрых дел безмирность и несубстанциальность имеет последствием то, что охваченный любовью к добру человек не может жить иначе как в религиозно определенных границах, причем само добро — подобно мудрости в

[87] Этот оборот речи часто встречается у Платона. Он обстоятельно объяснен в Горгии 482.

античности — должно быть свойством, которым не могут быть наделены люди, а только боги. Но любовь к добру в отличие от любви к мудрости не остается опытом „немногих", точно так же как покинутость в отличие от одиночества есть испытание, могущее случиться со всеми людьми. Уже на этом основании феномены добра и покинутости более весомы в сфере политического, где всегда приходится иметь дело с „многими", чем мудрость и одиночество. При всем том лишь одиночество в образе философа способно стать подлинно человеческим образом жизни в мире, тогда как гораздо более общий опыт покинутости в его многочисленных разновидностях вступает в такое противоречие с плюрализмом, обусловливающим всю вообще человеческую жизнь, что просто-таки невыносим. Единственный известный нам позитивный образ жизни в покинутости есть деятельное добро, и оно должно бежать в общество Бога, единственного возможного свидетеля добрых дел, если человеческая экзистенция не разобьется о него. Безмирность специфически религиозного опыта, насколько в нем действительно переживается нечто подобное любви к ближнему в смысле деятельности, — и дело здесь не идет о намного более частом опыте пассивного узрения потусторонней истины откровения, — сводится к опыту посюсторонности и дает о себе знать внутри мира; такая безмирность не трансцендирует мир и не оставляет его за собой, а должна подобно всем другим деятельностям осуществляться в мире. Но хотя проявления добра имеют место в том же мире, в каком происходят все другие деятельности, и остаются зависимы от его посюсторонности, отношение деятельного добра к миру существенно негативно по своей природе, а именно, поскольку дело идет о некой деятельности, это активно отрицающее отношение. Избегающее мира и таящееся в нем от его обитателей, оно отрицает пространство, которое мир имеет предложить людям, прежде всего пространство мирской публичности, в которой всё и вся видно и слышно.

Потому добро как гармоничная жизненная форма внутри границ публичной сферы не только невозможно, но и, где бы его ни пытались осуществить, откровенно разрушительно. Никто не сознавал разрушительные свойства деятельного добра яснее чем Макиавелли, который в одном столь же прославленном, сколько и ославленном тексте отважился сказать что хочет научить людей не быть добрыми[88]. Естественно, он не хо-

[88] Principe, гл. 15.

тел этим сказать что хочет научить людей быть злыми. Преступление и доброе дело имеют между собой нечто общее, а именно они, хоть и на разных основаниях, должны таиться от человеческих глаз и ушей. Макиавеллиевский критерий политического действия был такой же, как в классической древности, а именно „сияние славы“, а зло настолько же не может „сиять“ как и добро. Потому злодейство, которым действительно можно достичь власти, но не славы, он отвергает не менее чем добро[89]. Когда злодейство выходит из своего укрывища, оно бесстыдно, и когда оно появляется публично, то может это делать лишь поскольку пытается прямо уничтожить общий мир. А добро, которое наскучив своей затаенностью вознамерится играть публичную роль, не только уже по-настоящему не добро, но в нем появляется откровенная порча, а именно вполне по его же собственной оценке; оно поэтому, где бы ни показывалось, может иметь в публичности только коррумпирующее влияние. Потому Макиавелли и утверждал, что столь актуальная в его время проблема коррумпирующего влияния церкви на политическую жизнь Италии является не столько вопросом индивидуальной коррупции известных епископов и прелатов, сколько напротив неизбежным следствием церковного влияния на мирские обстоятельства. Настоящая дилемма, вытекающая из господства религиозного над мирским, представлялась ему поэтому так: либо мирская политика коррумпирует церковные институты и потому разлагается сама, либо же религиозный организм противостоит опасности порчи со стороны мирского и должен единственно ради собственной цельности уничтожить публичное пространство явленности и блеска. Так что в глазах Макиавелли реформированная церковь была по сути опаснее чем зараженная миром и коррумпированная, какую он слишком хорошо знал по опыту своего времени; но и возможные последствия противостояния коррупции тоже не были ему безвестны. Он питал большое уважение к движениям религиозного возрождения своего времени, к „новым орденам“ францисканцев и доминиканцев, которые „возвращали религию к ее истинным началам“ и вновь возрождали религиозное чувство „в сердцах, в которых оно уже совсем угасло“. Но „спасая веру от гибели, какую ей несла необузданность прелатов и других вождей церкви“, это движение возрождения проповедовало народу деятельное добро и христианское „не противь-

[89] Там же, гл. 8.

тесь злу" — с тем успехом, что „коварные правители могут творить столько беды, сколько им вздумается" [90].

Наш пример деятельного добра конечно предельный пример локализации человеческих деятельностей в различных областях мирской-человеческой жизни, поскольку делание добрых дел явно даже в области приватного не может чувствовать себя надежно и уютно. Однако на нем отчетливо видно, отчетливее пожалуй на первый взгляд чем в других видах повседневной деятельности, из которых состоит vita activa и к которым мы обратимся в нижеследующих главах, как сильно смысл человеческих дел зависит от места где они предпринимаются. На нем видно, иными словами, что дошедшее до нас в исторической традиции единодушие политических сообществ относительно места определенных деятельностей и относительно того, какие из них заслуживают быть публично выставленными на обозрение и какие требуют потаенности в приватной сфере, не произвольно и не привязано исключительно к историческим обстоятельствам, но заложено в самой сути дела. Ставя таким образом вопрос о политическом смысле vita activa, я не имею цели дать какой-то исчерпывающий анализ всех вообще относящихся сюда деятельностей; это невозможно уже потому что членения внутри самой vita activa настолько оставлены без внимания традицией, ориентировавшейся в своих анализах исключительно на vita contemplativa с ее мерками, что надо радоваться уже тому, что удается хотя бы иметь в поле зрения некоторые существенные виды деятельности и в какой-то мере определить их политическое значение.

[90] Discorsi, кн. III, гл. 1.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

ТРУД

Предварительное замечание

Анализ труда не может обойтись без критического размежевания с Карлом Марксом, а подобное предприятие сегодня легко подставляет себя недоразумениям. Современная критика Маркса рекрутируется преимущественно из бывших марксистов, которые недавно по причинам, не имеющим к Марксу никакого отношения, обратились в антимарксистов. Следствием этого явилось то, что весьма обширная литература по Марксу, фанатически восхваляя или фанатически отвергая его, по сути питается до сих пор богатым арсеналом догадок и прозрений, содержащихся в произведениях Маркса, но без критического прояснения средоточия его творчества. К тому же в пылу борьбы и мнимых побед легко забывается, скольким поколениям авторов Маркс доставил хлеб и доход, так что иногда теперь люди наглеют до того что ставят ему в упрек неспособность зарабатывать себе на жизнь. Среди этой путаницы мне хотелось бы вспомнить Бенжамина Констана, который, когда ему поневоле пришлось критиковать Руссо, выразился так: „J'eviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leurs avis... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires“ [1].

[1] *Benjamin Constant*, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819), в Cours de la politique constitutionnelle, 1872, vol. II, p. 549 [„Конечно, я буду избегать компании критиков великого человека. Если мне случается сойтись с ними в каком-то пункте, я делаюсь подозрителен к себе, и чтобы утешить себя в том, что показался на миг имеющим их точку зрения... я чувствую нужду покаяться и держаться как можно дальше от этих мнимых помощников.“]

11 „Труд наших тел и создание наших рук“[2]

Предлагаемое здесь различение между трудом (работой) и созданием (изготовлением) непривычно, пусть оно и может апеллировать к Локку. Ни древние и средневековые источники, и без того очень скудные в данном аспекте, ни очень обширная литература Нового времени не дают ничего кроме разрозненных замечаний в подкрепление различения между работой и изготовлением, да и эти замечания не только не оказали влияния на теоретическую традицию, но остались без должного развития даже в трудах самих их авторов. Тем не менее феномены, которые можно предъявить в пользу этого различения, представляются мне тем более убедительными в своей очевидности, что они на протяжении столетий с бесподобным упорством осаждались в наших языках. Все европейские языки, живые и мертвые, содержат тут два этимологически совершенно самостоятельных слова, и хотя словоупотребление всегда склоняется к тому чтобы трактовать эти слова как синонимы, они все же продержались вплоть до нашего времени как раздельные[3].

Так, локковское эпизодическое различение „создающих“ рук и „трудящегося“ тела соответствует греческому различению между мастерящим-руками, *χειροτέχνης*, и теми, кто „своим телом обслуживает жизненные нужды“[4], рабами и домашними животными, работающими телом — *τῷ σώματι ἐργάζεσθαι*, — причем конечно в этом обороте речи уже налицо известное

[2] Эта цитата взята из Second Treaise of Civil Government Локка (раздел 26).

[3] Так греческий различает между *πονεῖν* и *ἐργάζεσθαι*, латинский между laborare и facere или fabricari, причем два последних имеют один этимологический корень, французский между travailler и ouvrer, немецкий, наконец, между arbeiten и werken. Во всех случаях только в словах для „работы, труда“ явственно проступает побочное значение нужды и муки. В немецком первоначально только о крепостных, работавших в сельском хозяйстве, говорили, что они „arbeiten“; о ремесленниках говорили „werken“, „мастерить“. Французское travailler заменило более старое labourer, но в свою очередь происходит от латинского tripalium, особого рода пытки, стало быть имело некогда побочное значение пытки (см. Grimms Wörterbuch, S. 1854 ff., и *Lucien Fèbre*, Travail: Evolution d'un mot et d'une idée, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. XLI, no. 1, 1948).

[4] *Аристотель*, Политика 1254b 25.

смешение понятий, поскольку греческий тут применяет слово *ἐργάζεσθαι*, *создавать*, а не слово *πονεῖν*, *работать*. Лишь в одном, для языка однако решающем аспекте античное и современное словоупотребление систематически избегает синонимичности, а именно в образовании соответствующих имен существительных. Что существительные подобно ‚die Arbeit' или ‚le travail' в немецком и французском словоупотреблении можно прилагать не только к деятельности работы, но и к продукту труда, это сравнительно новое явление — и например в английском оно не привилось; исходно же эти существительные были субстантивированными инфинитивами, а настоящие существительные — Werk, work или oeuvre — были производными от слов werken, to work или ouvrer, т. е. от глаголов деятельности, которые в немецком и французском сегодня опять же устарели[5].

И вот для классической античности было совершенно естественно уделять этому различению мало внимания. Правда, презрение к труду первоначально касалось только деятельностей, непосредственно связанных с жизненными нуждами и потому не оставляющих никакого следа, никакого памятника, ни произведения, никакой стойкой вещи; но под давлением растущих требований, какие жизнь в полисе ставила перед временем и силами его граждан, презрение к любой деятельности, не относящейся прямо к политическому, и политическое требование от них воздерживаться (*σχολή*) распространялись все шире, пока в конце концов не охватили вообще все, что только требовало значительного телесного напряжения. В ранние времена до полного развития полиса различали только между рабами — пленными (*δμῶες* или *δοῦλοι*), которые подобно прочей добыче становились собственностью победителя и в его домохозяйстве в качестве *οἰκέται* или familiares должны были для

[5] Лишь в английском слове labour еще слышится побочное значение нужды и муки труда, тогда как французское travailler, как и немецкое arbeiten, употребляются вполне нейтрально. Эту историю слов, которая естественно соответствует фактическому историческому сдвигу, Гримм сумел заметить уже в середине прошлого века: „Тогда как в старом языке значение molestia и тяжкого труда господствовало, а значение opus, opera отступало на второй план, в сегодняшнем языке, наоборот, это последнее выдвигается, а то появляется реже". Интересно также, что субстантивы Werk, oeuvre, work во всех трех языках все больше и больше применяются только в отношении художественных произведений.

поддержания жизни господина и своей собственной выполнять „рабскую" работу, — и ремесленниками, δημιουργοί, которые занимались своим делом не дома, а ходили работать в люди, т. е. вольно передвигались в публичной сфере[6]. Эти ремесленники, которых Солон еще называет сынами Афины и Гефеста, становятся позднее βάναυσοι, мещанами; ибо уже в греческом это слово имело побочное значение пошлости и означало людей, интересующихся только ремеслом и равнодушных к публичным делам. Но лишь к концу пятого столетия полис впервые начал классифицировать все занятия мерой требуемого ими телесного усилия, так что Аристотель как низших характеризует тех, у кого „тело изнашивается всего больше". В этом же смысле он был готов также, хотя и не желал допускать этих βάναυσοι в граждане, сделать исключение для пастухов и художников, однако не для земледельцев и скульпторов[7].

[6] „Этот термин у Гомера и Гесиода не квалифицирует изначально ремесленника в прямом смысле этого слова как ‚рабочего': он служит определением любой деятельности, осуществляемой вне рамок οἶκος а в пользу публичности, δῆμος а: ремесленники — плотники и кузнецы — но не в меньшей мере гадатели, глашатаи, аэды" (*J.-B. Bernant*, Travail et nature dans la Grèce ancienne, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. LII, no. 1, 1955).

[7] Политика 1258b 35 слл. К вопросу о допущении βάναυσοι к гражданству там же, кн. III, гл. 5. — Речь у Аристотеля идет здесь не столько о „теориях", сколько о концептуально упорядоченном и интерпретирующем изображении политической реальности. По современным оценкам до 80% тех, кто были заняты свободным трудом, ремеслом и торговлей, не пользовались гражданскими правами и были либо чужеземцами (κατοικοῦντες и μέτοικοι) либо эмансипированными рабами, которые после своего отпущения на волю обычно принимались в одну из этих групп, стало быть гражданами не становились (*Fritz Heichelheim*, Wirtschaftsgeschichte des Altertums, 1938, Bd. I, S. 398 ff.). Якоб Буркхардт в Griechische Kulturgeschichte обращал внимание на то, что мы не имеем от античности ни одного трактата о скульптуре, что в сравнении с множеством дошедших до нас трактатов по музыке и поэзии едва ли может быть случайностью. То же можно сказать и о странном обстоятельстве, что нам известен ряд анекдотов, отражающих большое самомнение знаменитых художников, но нет ничего подобного о скульпторах, они явно обладали совсем другим социальным статусом. Это различие статуса продержалось на протяжении веков, мы находим его следы еще в Ренессансе, который причислял искусство ваяния к opera servilia, тогда как живопись занимает срединное положение между свободными и несвободными искусствами (см. *Otto Neurath*,

Ниже будет видно, что независимо от презрения к труду греки имели хорошие основания не доверять „мещанству" ре-

Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia, в Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XLI, Nr. 2, 1915).

Что полис думал о профессиях и по каким критериям о них судил, всего увлекательнее вычитать из Аристотеля. По его мысли, существует много образов жизни, и из них „жизнь пастухов самая ленивая; они получают свое пропитание без труда (πόνος) от усмиренных зверей и потому живут в досуге (σχολάζουσιν)" (Политика 1256а 30 слл.). Примечательно в этом тексте то, что Аристотель здесь, по-видимому в согласии с общественным мнением своего времени, называет рядом лень, ἀεργία, и досуг, σχολή, что буквально изначает воздержание от определенных деятельностей, причем именно это воздержание было предварительным условием для политической деятельности. Однако вообще говоря в греческом эти два слова, ἀεργία и σχολή, никак не связаны друг с другом. Лень означала во многом то же что у нас, и жизнь в ἀεργία была не тождественна жизни в праздности. Что она однако потом в ходе развития такою стала, характерно для упадка полиса, дающего здесь о себе знать так сказать лингвистически. Так, уже Ксенофонт сообщает, что Сократа упрекали за цитирование слов Гесиода: „Никакой труд (ἔργον) не позор, но леность (ἀεργία) позор"; ему поставили на вид, что он внушает своим ученикам рабский образ мысли.

При разборе этих вещей надо постоянно иметь перед глазами различие между поздним презрением полиса ко всякой неполитической деятельности и другим, ранним и более радикальным, ко всякой деятельности, служащей лишь поддержанию жизни. Первое вторично по своей природе, поскольку оно объясняется из исторических обстоятельств жизни в полисе и ее огромных требований к времени и силам отдельных граждан. Второе опять же продержалось вплоть до восемнадцатого века, определяющего служебные занятия, opera servilia как то, что служит для поддержания жизни, ad vitae sustentationem. В гомеровском мире Парис и Одиссей помогают при постройке своих домов, а Навсикая стирает даже белье своих братьев. Это согласуется с самодостаточностью гомеровских героев, с независимостью и автономным превосходством личности. Никакой труд не рабский, если человек обеспечивает или сохраняет им свою независимость. Та же деятельность однако может быть и признаком рабства, если служит не личной независимости, которая важнее всего, а простому выживанию, и если стало быть в ней проявляется не суверенность личности, а подчинение необходимости и вынужденность. Что Гомеру позднейшее презрение к ремеслу еще неизвестно, знают конечно все. Однако подлинная причина этого, соотв. общая житейская ситуация гомеровского мира самым сжатым и красивым образом представлена в эссе Рихарда Хардера „Своеобразие греков" (1949).

месленников, ментальности homo faber'a. Но это недоверие присуще лишь определенным историческим эпохам, тогда как все греческие авторы — даже если они иногда подобно Гесиоду вроде бы оценивают труд несколько выше [8] — едины в том что телесная работа рабское дело, поскольку продиктована телесными нуждами. Соответственно даже когда какие-то занятия не сводились непосредственно к физической работе, они приравнивались к презираемому рабочему состоянию, если избирались не ради них самих, а для добывания жизненно необходимых вещей. Мнение современных историков, будто античность презирала труд и создание потому что этим были заняты рабы, есть предрассудок. Древность полагала, наоборот, что рабы нужны поскольку существуют необходимые занятия, по своей природе „рабские", а именно состоящие в рабстве у жизни и ее нужд [9]. Поскольку люди подчинены жизненной необходимости, они могут стать свободными лишь подчиняя других и силой заставляя их взять на себя удовлетворение жизненных нужд господ. Попасть в рабское состояние было судьбой хуже смерти, именно потому что тем самым в самой натуре порабо-

[8] Это не Гесиод, а его современные интерпретаторы уже не умеют различать между трудом и созданием. Для Гесиода только ἔργον, создание, обязан своим существованием богине целительного соперничества, Эриде (Труды и дни, 20–26), тогда как работа, πόνος, подобно всякому другому злу происходит из сундука Пандоры (90 слл.) и послана Зевсом, потому что он хотел отомстить Прометею. С тех пор „боги держат жизнь в тайне от людей" (42 слл.) и их проклятие лежит на „людях-хлебоедах" (82). Гесиод славит собственно не работу, которую у него тоже естественно исполняют рабы и животные, а обыденную жизнь — что конечно у грека довольно-таки удивительно; его идеал не человек, в поте лица обрабатывающий поле, а владелец земли, держащийся своей пашни, призирающий за своими домочадцами, не дающий себя сманить приключениями морского плавания, не углубляющийся в публичные дела и заботящийся только о своем.

[9] Аристотель начинает свой знаменитый разбор рабства (Политика 1253b 25) с утверждения, что без необходимых вещей невозможна ни жизнь, ни хорошая жизнь. Господство над рабами оказывается единственной возможностью для человека возобладать над необходимостью и потому не может быть противоестественным, *παρὰ φύσιν*; оно согласуется с природой человека. Поэтому как Платон, так и Аристотель причислил свободных земледельцев, чье дело заботиться о жизненных необходимостях, к той же общественной группе что и рабов (см. особ. *Robert Schlaifer*, Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle, в Harvard Studies in Classical Philology, vol. XLVII, 1936).

щенного совершался переворот, когда он из человека становился существом уже ничем решительно не отличающимся от домашнего животного [10]. Но едва лишь статус раба менялся — или его отпускали на волю, или благодаря изменению политических обстоятельств известные виды деятельности, до того чисто приватные, внезапно обретали публичную политическую релевантность, — как вместе с тем автоматически менялась и его „природа"; вольноотпущенник тут же расставался со своей рабской природой [11].

В древности институт рабства был не средством добыть дешевую рабочую силу или „эксплуатировать" людей ради прибыли, чем он стал позднее, но намеренной попыткой исключить труд из числа условий, на которых людям дана жизнь. То, что обще человеческой жизни с другими формами животной жизни, было сочтено не-человеческим. Это естественно также причина, почему люди могли считать что у рабов не-человеческая природа. Аристотель, чьим подробным разборам мы обязаны более точным знанием этих воззрений, для полиса само собой разумеющихся, на смертном одре все-таки освободил своих рабов, и поступил при этом не так непоследовательно как склонны считать современные авторы. Ведь он, разумеется, никогда не сомневался в способности рабов быть людьми, а оспаривал только возможность прилагать имя ‚человек' к существам, которые являются разве что лишь образчиками человеческого рода, при том что они целиком и полностью подчинены необходимости [12]. Верным в этих мнениях остается то, что в понятии работающего животного, animal laborans, — в отличие от крайне проблематичной дефиниции человека как разумного животного, animal rationale, — животное, отвечая сути дела,

[10] Так Еврипид порицает рабов, знающих только свое „брюхо" (фр. 49, № 2 в Supplementum Euripideum, ed. Arnim).

[11] Так Аристотель рекомендует рабов, которым доверены „свободные дела" (τὰ ἐλεύθερα τῶν ἔργων), уже и не рассматривать как рабов. Или: когда в первые века римской империи определенные публичные функции, всегда отправлявшиеся государственными рабами, возросли в публичном престиже, этим servi publici, которые по сути дела были государственными служащими, разрешили носить тогу и жениться на свободных женщинах.

[12] Психологически говоря, они лишены двух свойств, решительно принадлежащих к бытию человеком, способности взвешивать и решать, τὸ βουλευτικόν, и дара предвидеть и выбирать, προαίρεσις. Это, конечно, лишь следствие подчинения необходимости.

стоит на переднем плане. Если человека определяют как работающее животное, то он действительно не может быть ничем существенно другим чем животное, в лучшем случае высшее из родов животных, населяющих землю.

Что классическая античность игнорировала различие между работой и созданием, не удивительно. Собственно политические различения между приватным и публичным, между сферой хозяйства и публичной сценой, между рабами, пленниками дома и двора, и их господином, свободно двигавшимся по агоре, между деятельностями, которые осуществлялись в сокрытости, и такими, которые заслуживали увидения, услышания и упоминания, отодвигали как бы в тень все прочие различия, так что в отношении человеческой жизни оставался собственно только один вопрос: где ею растрачена большая часть отмеренного ей времени и возможного для нее усилия, в области приватного или публичного? Чему она позволила мотивировать себя в своей деятельности, заботе о приватных занятиях, cura privati negotii, или заботе о публичных делах, cura rei publicae [13]. С появлением собственно философских политических теорий однако даже эти различения, вводившие еще какую-то дифференциацию между видами деятельности, были утрачены, ибо с точки зрения созерцания все деятельности вообще нивелировались до одной единственной. Тем самым и деятельность, до того высшая из всех, поступок и вдохновляющая его забота об общих делах, о республике, деградировала до уровня необходимости, которая со своей стороны задавала общий знаменатель и критерий для оценки любой деятельности, присущей vita activa. Христианство позднее лишь заимствовало это основополагающее философское различение между созерцанием и деятельностью вообще, сформулировало его во многом утонченнее, главное же, поскольку религия предназначалась для всех, а философия наоборот только для немногих, обеспечило ему общезначимость.

Поразительно однако, во всяком случае на первый взгляд, что Новое время несмотря на перевертывание традиционных иерархий (не только задевшее примат созерцания над действием, но и через прославление труда как источника всех „ценностей" переставившее порядок внутри самой vita activa с ног на голову и впервые поставившее трудовое животное, animal laborans, на место разумного животного, animal rationale) теорети-

[13] См. *Цицерон*, De re publica V 2.

чески нигде не выставило разницу между animal laborans и homo faber, между „работой нашего тела“ и „созданием наших рук“. Вместо этого уже на начальных стадиях новоевропейского развития обнаруживается различение между производительным и непроизводительным трудом, вытесненное затем дифференциацией между трудом квалифицированным и неквалифицированным, чтобы в конечном счете уступить место делению всех видов деятельности на умственную и физическую, коль скоро из всех различений это казалось самым элементарным. И тем не менее сути дела касается только самое раннее из этих различений, а именно между производительным и непроизводительным трудом, и не случайно, что два виднейших теоретика в этой области, Адам Смит и Маркс, положили его в основание своих разработок. Ибо решающей для новоевропейского повышения статуса труда была именно его „производительность“, и задуманная Марксом как святотатственная формулировка, что труд (а не Бог) сотворил человека или что труд (а не разум) придал ему отличие от всех прочих животных, лишь с шокирующей радикальностью проговаривает то, в отношении чего все Новое время было по сути единодушно[14].

[14] К „самопорождению человека через труд“ Маркс возвращается снова и снова. Оно обнаруживается во многих вариантах в юношеских сочинениях, равно как в критике гегелевской диалектики, где он приписывает эту идею Гегелю (см. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Teil I, Bd. 5, Berlin 1932, S. 156, 167). Из контекста проясняется, насколько Маркс желал заменить традиционную дефиницию человека как animal rationale его дефиницией как animal laborans. Так, он отчетливо говорит в одной, позднее правда вычеркнутой, фразе из „Немецкой идеологии“: „Первый исторический акт этих индивидов, которым они отличают себя от зверей, не в том что они мыслят, но в том что они начинают производить свои средства для жизни“ (там же, S. 568). Сходные формулировки встречаются затем также в „Экономически-философских рукописях“ и в „Святом семействе“ (S. 125, 189), а также у Энгельса, скажем в позднейшем предисловии к „Происхождению семьи“ (1884) или в журнальной статье 1876 года, появившейся впервые посмертно двадцать лет спустя в „Новом времени“, о „Роли труда в процессе превращения обезьяны в человека“.

Первым автором, увидевшим в труде differentia specifica человека от животного, был, кажется, не Маркс и не Гегель, а Юм (так у Адриана Тильгера: *Tilgher A.*, Homo faber, 1929). Но это представляет лишь академический интерес, поскольку труд в остальной философии Юма не играет сколько-нибудь решающей роли; у Юма человеческая жизнь благодаря труду делается не производительнее, а лишь

Притом как Смит, так и Маркс пребывали в полном согласии с общепринятым мнением своей эпохи, принижая непроизводительный труд как паразитарный, словно имея здесь дело со своего рода перверсией труда, достойного называться так только когда он увеличивает достаток в мире. В самом деле, Маркс явно разделял презрение Адама Смита к „дворовой челяди“, которая подобно „праздным гостям... ничего не оставляет после себя в обмен за потребленное“ [15]. Однако как раз именно эти „праздные“ слуги — эти аборигены дома и двора, *οἰκέται* и familiares, которые удовлетворяют постоянно возвращающиеся жизненные нужды и заботятся о беструдном потреблении, никогда не производя ничего непреходящего, — на протяжении всех веков до Нового времени имелись в виду, когда труд отождествлялся с рабством. Что эта „праздная дворовая челядь“, по Адаму Смиту лишь пожирающая и ничего не создающая, в действительности „производила“, было не более и не менее как свобода их господ или, по-современному выражаясь, условие возможности их „производительности“ [16].

Таким образом более принципиальное различие между трудом и созданием уже содержится в различении между непроизводительным и производительным трудом, хотя бы и в форме современного предрассудка в пользу труда и его мнимой производительности [17]. В самом деле, отличительная черта труда

суровее и мучительнее звериной. Интересна в юмовском замечании лишь негативная сторона, а именно то, как много для него значило не принимать ни мышление ни разум в расчет для дефиниции человека; он был того мнения, что, судя по их поведению, животные тоже к этому способны.

[15] Wealth of Nations, Everyman's edition, vol. II, p. 302.

[16] Так, Фридрих Лист в статье „Труд“ в Staatslexikon (1834–1843) пишет: „Труд производителен либо когда он производит рыночные ценности, либо когда он увеличивает производительные силы... Труд челяди дает возможность хозяину исполнять более важные дела... и увеличивает таким образом производительную силу общества“. Примечательно, что как раз подобные прозрения в сущность труда вовсе не играют никакой роли в современных теориях труда.

[17] Различение между производительным и непроизводительным трудом восходит к физиократам, проводившим различие между производящими, владеющими и непроизводящими классами. Поскольку для них источник всякой производительности заключался в природной силе земли, мерилом производительности было для них производство новых предметов, а не полезность того или иного занятия для человеческих потребностей. Так для маркиза де Мирабо, отца

именно в том что он не оставляет по себе ничего объективно осязаемого, результат его усилий сразу снова потребляется и очень недолговечен. И тем не менее это тягостное усилие, не вызывающее таким образом к бытию ничего долговечного, в самой своей напрасности настоятельнее всякого другого и его задачи предшествуют всем прочим задачам, ибо от выполнения их зависит сама жизнь. Перед лицом беспримерного взлета производительности в новоевропейском обществе дело было близко к тому чтобы списать „непроизводительный" труд, всегда остающийся одинаковым, на счет остаточного явления из прошлых времен и приписать труду качества, присущие только изготовлению, заговорив о трудящемся животном, animal laborans так, как если бы он был по своей собственной сути homo faber. На этом смешении покоится не только Марксова теория труда, но и вообще прославление труда в Новое время, а за всем этим возвеличением прячется надежда, всего более явственная именно в сочинениях Маркса, что требуется всего лишь шаг чтобы целиком и полностью устранить труд и с ним необходимость из сферы человеческого[18].

Несомненно, фактический исторический сдвиг, с которым труд выступил из темноты своей потаенности на свет публичности, где его стало можно организовать и „разделить"[19], имеет исключительное значение для становления новоевропейс-

знаменитого оратора Французской революции. Непроизводительны те классы трудящихся, „труды которых, пусть и необходимы для человеческих нужд и полезны для общества, тем не менее не производительны", и он иллюстрирует это различие между необходимым и производительным трудом, сравнивая деятельность обтесывания камней с такой, которая бы их производила (см. *Jean Dautry*, La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. LII, no. 1, 1955).

[18] Нет никакого сомнения, что Маркс питал эту надежду на протяжении всей жизни. Мы встречаем ее выражение уже в „Немецкой идеологии": „Дело идет не о том чтобы освободить труд, но о том чтобы снять его" (Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, S. 185), а спустя десятилетия он повторяет это в третьем томе „Капитала" (гл. 48): „Царство свободы начнется по сути лишь тогда, когда прекратится труд" (Gesamtausgabe, Abt. II, S. 873).

[19] Что лишь разделение труда делает труд производительным, Адам Смит знал уже очень хорошо. См. например Введение ко второй книге „Богатства государств", где он подчеркивает, что производительность идет не столько от самого труда, сколько от его разделения.

ких теорий труда. Но еще важнее факт, ощущавшийся уже классической политэкономией и затем собственно открытый и концептуально сформулированный Марксом, а именно что чисто объективно и совершенно независимо от исторических обстоятельств труду на самом деле присуща некая лишь ему свойственная „производительность" вопреки нестойкости его „продуктов" и что эта производительность труда проявляется как в частной, так и в публичной области. Только покоится эта „производительность" не на конкретных результатах самого труда, а скорее на силе человеческого тела, продуктивная способность которого еще не исчерпана к моменту, когда он произвел средства своей жизни, но оказывается еще в состоянии создать некий „прибавок", т. е. больше того что необходимо для „воспроизводства" его собственной силы и рабочей силы. Поэтому введение понятия „рабочая *сила*", как заметил уже Энгельс, является наиболее существенным вкладом Маркса в теорию труда[20]; именно в избытке силы человеческого тела, а не в самом труде заключено собственно „производительное" всякого труда. Ибо в отличие от производительности создания, постоянно прибавляющего к предметному составу мира новые объекты, вся производимая рабочей силой предметность есть как бы побочный продукт деятельности, которая в основном остается направлена на обеспечение средств своего собственного воспроизводства. Лишь поскольку ее сила этим не исчерпывается, она может быть использована чтобы обеспечить воспроизводство средств к жизни для более чем одной жизни; но поэтому она остается все же всегда привязана к „производству жизни", своей собственной или чужой, ее „эксплуатирующей"[21]. Потому насилие в рабовладельческом обществе или эксплуатация в капиталистическом могут использоваться так, что часть конкретно наличной совокупной суммы человеческой рабочей силы достаточна для воспроизводства жизни всех.

С этой точки зрения общества в целом, определяющей воззрения всего Нового времени и находящей свое самое заметное и последовательное выражение в творчестве Маркса, вся-

[20] Во Введении Энгельса к работе Маркса „Заработная плата, труд и капитал", где Маркс предлагает это понятие и подчеркивает его значение.

[21] Маркс всегда, и особенно в юношеских произведениях настаивал на том, что собственная задача труда есть „производство жизни", и рассматривал его поэтому с самого начала заодно с порождением — производством „чужой" жизни.

кий труд должен представляться „производительным", так что предшествующее различение между непроизводительностью домашней работы и труда обслуги, которые не оставляют следов, и производством предметов, которые достаточно долговечны чтобы их можно было накоплять, теряет свою значимость. Эта чисто социальная точка зрения, как мы видели, определяется исключительно жизненным процессом человеческого рода, который постоянно обновляет и воспроизводит себя через производство средств для своей жизни и для которого поэтому все предметное предстает „потребительской стоимостью". В действительно целиком и полностью „социальном человечестве", чьим единственным занятием было бы поддержание и возобновление жизненного процесса, — и таков к сожалению вовсе не утопический идеал, на который явно или неявно ориентируются Марксовы теории[22], — в самом деле уже не было бы никакой разницы между трудом и созданием. Ибо всякое создание превращается в труд в тот самый момент, когда его продукты понимаются уже не как вещи, имеющие статус предметов мира, а как результат живой рабочей силы и как функция жизненного процесса[23].

[22] Понятия „обобществившийся человек" и „обобществившееся человечество" часто встречаются у Маркса, когда он хочет обозначить конечную цель социализма. См. например третий том „Капитала" (S. 873) и десятый из „Тезисов о Фейербахе": „Позиция старого материализма есть ‚гражданское' общество; позиция нового — *человеческое* общество, или обобществившееся человечество". Дело для него заключалось в том, чтобы определить человека „в его индивидуальнейшем бытии одновременно как общественное существо" (Gesamtausgabe Abt. I, Bd. 3, S. 113). Эту от природы общественную природу человека Маркс часто называет также его „родовой сущностью", и знаменитые Марксовы теории отчуждения трактуют в первую очередь самоотчуждение человека, а именно его отчуждение от своей родовой сущности: „Непосредственное следствие того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, есть отчуждение человека от человека" (там же, S. 89). В идеальной общественной формации любая человеческая деятельность должна была бы проходить с той же естественностью и немучительностью, как „производство" воска пчелами в улье; жить и трудиться ради поддержания жизни будет тогда одно и то же, и жизнь работника не будет начинаться там, где кончается его деятельность как трудящегося (см. главным образом также „Заработную плату, труд и капитал").

[23] До какой степени в основе Марксовой теории труда лежит фи-

Примечательно, что различения между обученным и необученным и между умственным и физическим трудом не играют роли ни в классической политической экономии, ни в работах Маркса. С точки зрения производительности труда они действительно имеют вторичное значение. Всякая деятельность требует известного упражнения, стирка и готовка так же как писание книг или строительство дома. Различение между профессиональным и непрофессиональным трудом относится поэтому не к самой деятельности, а обозначает лишь определенную стадию или может быть определенное качество ее исполнения. Правда, в результате новоевропейского разделения труда важность вышеназванного различения возросла, потому что занятия, достававшиеся ранее лишь необученным и учащимся, становились тут профессиями на всю жизнь; но это последствие разделения труда, разлагающего деятельность на ее мельчайшие составные части, пока для их выполнения не окажется достаточно минимума умений, влечет за собой, как верно предсказывал Маркс, вообще отмену профессионального труда. Теперь на рынке труда предлагается и покупается не умение, а „рабочая сила", т. е. нечто такое, чем каждый человек обладает примерно в равной мере. Кроме того, упомянутое различение все равно относится только к рабочим, потому что представление о „профессионально необученном ремесленнике" самопротиворечиво и попытка подвести под это различение все виды рабочей и трудовой деятельности по сути уже свидетельствует о том что различие между работой и созиданием нивелировано в пользу работы.

Иначе обстоит дело с излюбленным сегодня различением между физическим и умственным „трудом", между ремесленником и интеллектуалом. Для современного менталитета то, что связывает вместе обоих, это трудовой процесс, в одном случае выполняемый головой, в другом какой-то иной частью тела. „Мышление", очевидным образом приписываемое здесь голо-

лософия жизни и возвеличение жизни в себе, видно во всем. Первоначально Маркс упрекал капиталистическое общество даже не столько в том что оно превращает все предметы в товары, сколько в том что трудящийся здесь „относится к продукту своего труда как к чуждому предмету" (Jugendschriften, op. cit., S. 83). Иными словами, ему представлялось невыносимым, что вещи мира, едва выйдя из рук человека, получают независимое от человека существование, что они „отчуждаются" от человеческой жизни.

ве, действительно имеет известное сходство с трудом, а именно поскольку мышление есть тоже процесс, приходящий к концу лишь вместе с жизнью и к тому же пожалуй еще менее „производительный“ чем труд; если уж работа не оставляет по себе ничего долговечного, то от мышления, если ему впоследствии не придет на помощь никакая другая деятельность чтобы зафиксировать „мысли“, вообще не останется никакого следа. Если мыслящий хочет чтобы его мысли вышли в мир и проявились в нем, он должен приобрести известную ремесленную умелость подобно всякому другому ремесленнику. Мышление и создание — две совершенно различных между собой деятельности, которые никогда не совпадают; чтобы сообщить миру „содержание“ своих мыслей, мыслящий должен прежде всего перестать мыслить и начать вспоминать об уже помысленном. Неуловимое и летучее здесь, как и в других процессах создания, приготовляется памятью к своему возможному опредмечиванию, как бы препарируется: и подобно тому как начало процесса создания, когда создающий только еще рисует перед собой модель подлежащего изготовлению предмета, отличается от последующих стадий этого процесса тем, что он пока еще не должен иметь дело с необходимыми для изготовления материалами, так же и оживление в памяти помысленного есть пока еще не отягченное материалом начало процесса овеществления. Создание само овладевает потом материалом, который ему всегда необходим и который homo faber, изготовитель, превращает в мировой предмет, вещь внутри мира. Так что насколько умственный „рабочий“ вообще создает какой-то продукт, насколько его деятельность не исчерпывается чистой мыслью, он обязан этой продуктивностью созданию своих рук, а не „работе“ своей головы. Он изготовитель, подобно другим изготовителям.

Поскольку в перечне профессий современного общества умственный труд принадлежит к свободным занятиям, само собой напрашивается сравнение с соответствующим античным разграничением. Однако древнеримское различие между artes liberales и artes sordidae покоилось не на разнице между духом и телом или просто между головой и рукой; эти artes или τέχναι были не „искусствами“, а умениями, и отличались не тем что для них требовался „высокий интеллект“ или что ars liberalis, свободное искусство, было делом головы, a ars sordida, низкое искусство, делом рук. Критерий античности скорее чисто политический; „свободные занятия“ — т. е. призвания, не постыд-

ные для свободного мужа, — опираются на разумность, prudentia, соответствующую греческому φρόνησις и в качестве рассудительности составляющую кардинальную добродетель государственного человека, и служат они пользе, utilitas, никоим образом не совпадающей с necessitas, служат надобностям людей, насколько те выступают свободными гражданами, а не тому, что жизненной нуждой одинаково навязано свободным и несвободным[24]. Среди таких свободных занятий римляне числили архитектуру, медицину и сельское хозяйство[25]. Противоположны им холопские ремесла, за которые берутся лишь ради заработка для поддержания жизни, причем безразлично, достигают ли этого литературой или столярным ремеслом; всего хуже получалось с людьми вроде „рыботорговцев, мясников, поваров, торговцев птицами и рыбаков", о „полезности" которых спора не шло, но которые сверх своей полезности были также и необходимы[26]. Однако даже эти низшие профессии еще не считались просто трудом. Есть еще третья и низшая категория занятий, характерная тем, что оплате тут подлежат сами тяготы труда (*operae* в отличие от *opus*, т. е. голая деятельность в отличие от готового результата), и в этом случае „сама заработная плата залог рабства"; римское право различает между договором о *работах*, locatio conductio operarum, и о *работе*, locatio conductio operis, но договоры об исполнении *работ* очень редки, потому что они обыкновенно выполнялись рабами[27].

В разграничении между физической и умственной „работой" мы имеем поэтому дело с типично новоевропейским от-

[24] Я следую здесь ради удобства цицероновскому рассуждению о свободных и рабских занятиях в De officiis I 42, 150–43, 154. Критерии prudentia и utilitas или utilitas hominum названы в §§ 151 и 155. (Перевод prudentia как „a higher degree of intelligence" Уолтером Миллером в Loeb classical library кажется мне ошибочным.)

[25] Что сельское хозяйство причисляется к свободным профессиям, есть конечно специфически римская особенность. Это имеет мало отношения к пользе землепашества, как мы ее понимаем, но восходит скорее к политической, римской идее отечества, patria, согласно которой весь ager romanus, а не только город Рим составляет область, являющуюся res publica, публичным делом.

[26] То, что служит необходимой нужде в отличие от того, что полезно, Цицерон называет mediocris utilitas, посредственной полезностью, и заниматься этим не должен ни один свободный.

[27] *Edgar Loening*, Arbeitsvertrag, в Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 1890, Bd. I, S. 742 ff.

личием, истоки которого могут быть правда прослежены вплоть до Средневековья[28]. Решающее значение тут имеют два совершенно разных обстоятельства, оба характерные для Нового времени и только для него. В социальной ситуации этой эпохи каждая профессия должна была доказать свою полезность для общества, и поскольку полезность именно умственных занятий выступила из-за превознесения труда в более чем двусмысленном свете, было совершенно естественно что так называемые интеллектуалы очень скоро не имели желания сильнее чем числиться среди массы рабочего населения. Но одновременно, и лишь в кажущемся противоречии к этому процессу, необходимость и тем самым также престиж известных „умственных" занятий в этом обществе возвысились до степени сравнимой лишь с последними веками развала Римской империи. Чтобы верно оценить значение этой растущей потребности и сопутствующего ей повышения престижа, следовало бы вспомнить о том что в древности именно необходимые для общества „умственные работы" выполнялись исключительно рабами, состоявшими в качестве писцов на частной или же на общественной службе и, разумеется, соответственно ценившимися. Лишь прогрессирующая бюрократизация Римской империи и общественное и политическое разрастание имперского хозяйства вызвали существенное повышение престижа этого рода служебных функций[29]. Новоевропейский класс интеллектуалов, без которых наше общество все менее умеет обойтись и которых оно поэтому продуцирует в возрастающем количестве, имеет подобно своим древнеримским предшественникам мало общего с ремесленными профессиями; он работает — а не изготовляет — хотя

[28] См. *Otto Neurath*, op. cit.

[29] Этот процесс прекрасно описан у Валлона: „...некогда рабские функции оказались облагорожены, подняты до высшей ступени в государстве. Это благоговейное почтение, которое от императора распространялось до первых служителей дворца, до высших должностных лиц империи, распространялось на все ступени публичной администрации... публичная служба стала публичной должностью". „Самые низкие служебные обязанности... должности, которые, как мы видели, исполнялись рабами, расцвели в блеске, сиявшем от персоны государя" (*H. Wallon*, Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité, 1847, p. 126 и 131). До этой перемены при Диоклетиане писцы числились в том же ранге что и стражи публичных зданий или люди, сопровождавшие гладиаторов на арену (там же, p. 171). Похоже, что всякая бюрократия способствует престижу „интеллектуальных" профессий.

и не „умом", но во всяком случае головой, не только метафорически принадлежащей к трудящемуся физически телу. Потому он и неспособен достичь того, что объединяет самого скромного ремесленника с величайшим художником, а именно добавить новую, по возможности долговечную вещь к устроенному человеком миру. Эти „трудящиеся" интеллектуалы действительно подобны скорее всего той „домашней челяди", на одну ступень с которой их ставит Адам Смит[30], хотя их функция состоит не в поддержании жизненного процесса и его воспроизводстве, а в обеспечении функционирования бесчисленных гигантских бюрократических аппаратов, обслуживающих современное общество и правящих им. Ибо их „продукция" и услуги потребляются поистине не менее скоро и безжалостно чем другие потребительские товары, которые должны непрестанно поставляться на жадную потребу процесса биологической жизни.

12 *Вещественность мира*

Как пренебрежение трудом в древности, так и его прославление в Новое время ориентируются в основном на поведение или деятельность работающего субъекта, чьим тяготам древние не доверяют и чью продуктивность модерн превозносит. Субъективность этой ориентации всего отчетливее дает о себе знать в различении между тяжелой и легкой работой, хотя как раз это различение в модерне теоретически едва ли играет какую-то роль, во всяком случае не у Маркса, который в качестве важнейшего новоевропейского теоретика труда выступает неизбежно пробным камнем во всех разборах этого рода. Маркс предпочитает измерять производительность труда требованиями, какие ставит перед ней жизненный процесс для своего поддержания и воспроизводства, соотв. той возможной избыточностью, какая присуща человеческой рабочей силе. Производительна та часть работы, которую выдает рабочий после того

[30] Свобода Адама Смита от предрассудков примечательна. „Труд иных из наиболее уважаемых сословий в обществе, подобно труду домашней обслуги, не производит никакой ценности", говорит он и относит сюда всю армию, флот, государственных служащих и свободные профессии — священнослужителей, юристов, врачей, ученых всякого рода. Ибо их труд „подобно декламации актеров, выступлениям ораторов или мелодиям музыкантов... погибает в самый момент его производства" (op. cit. vol. 1, p. 295–296).

как сделал достаточно для удовлетворения жизненных потребностей своих и своей семьи. Иначе говоря, Маркс измеряет производительность труда жизненным процессом рабочего и не ориентируется на качество или на свойства самого продукта труда. Если отставить вопрос о производительности в сторону, мы можем найти совершенно аналогичную установку в античности. В самом деле, более высокий престиж художника у греков покоился разумеется не на том что картины вообще ценились выше чем произведения скульптора[31]; люди были просто того мнения что живопись „легче", требует меньше сил и времени. Если сосредоточиться, как в модерне и прежде всего в работах Маркса, исключительно на деятельности субъекта, оставив совершенно без внимания объективно внутримирные свойства произведенных вещей, — их место, их функцию, их долговечность в мире, — то различение между работой и созданием действительно станет простым различием степени. Разница между булкой, „долговечность" которой в мире составляет едва ли больше одного дня, и столом, переживающим иногда поколения пользователей, несомненно намного эффектнее различия в жизни производящих субъектов, т. е. различия между пекарем и столяром.

Таким образом обнаруживается, что примечательная неувязка языка и теории, послужившая отправной точкой для этих разборов, по сути восходит к неувязке между ориентированным на мир предметным языком, на каком мы повседневно говорим, и субъективными теориями, которые без внимания к миру сосредоточиваются вокруг человека и его деятельностей. Именно на язык и на основополагающий человеческий опыт, которому язык отвечает, должны мы опереться, если хотим понять крайне разные по сути роды вещей мира, равно как и деятельностей, в каких они производятся. Ориентируясь поэтому все-таки на объективно предметный состав мира, а не на произведшие его деятельности, мы ясно увидим что именно продукция создания, а не продукция труда обеспечивает ту долговечность и устойчивость, без которых мир был бы просто невозможен. Среди этих относительно устойчивых вещей мира мы найдем те собственно потребительские блага, благодаря

[31] Пожалуй, ни одно изображение никогда не ценилось как Фидиева статуя Зевса в Олимпии, перед волшебством которой все тревоги и заботы улетучивались и не увидеть которую считалось все равно что напрасно прожить жизнь.

которым жизнь жизненно поддерживает себя. Обусловленные телесными нуждами и произведенные тяжелым телесным трудом, но не имеющие своего постоянства, эти блага появляются и исчезают в окружении вещей, подлежащих не потреблению, а употреблению, к которым мы подлаживаемся в этом употреблении и с которыми в ходе употребления свыкаемся. Благодаря им возникает интимная близость к нам мира, его порядков и обычаев, регулирующих обхождение людей с вещами, равно как общение между людьми. Значению потребляемых благ для жизни человека соответствует значение употребляемых им предметов для его мира. Какая-то вещественность потребительским благам присуща вообще лишь поскольку они появляются в этом предметном вещном мире. И язык, исходно не давший трудовой деятельности закрепиться в имени существительном, указывает все же на то, что без „труда наших рук“ мы наверное и не знали бы что такое вообще „вещь“.

Помимо потребляемых продуктов и употребляемых предметов мы знаем, наконец, также и отличные от них результаты поступков и слов, составляющие в сумме ткань человеческих взаимоотношений и занятий. Самим по себе им не только не присуща осязаемая вещность, они не обладают даже мимолетно преходящей прочностью потребительских товаров. Их действительность зависит исключительно от человеческой множественности, в постоянном наличии которой они нуждаются, ибо даже простое существование их не будет засвидетельствовано, пока их не увидят, о них не услышат и их не вспомнят. При всем том поступок и слово тоже суть лишь внешне воспринимаемые проявления человеческой экзистенции, знающей только одну деятельность, которая, состоя в разнообразных отношениях к внешнему миру, не обязательно заявляет себя в мире, не обязательно должна быть увидена и услышана, потреблена или употреблена, чтобы быть реальной, и это деятельность мышления.

Тем не менее у поступка, слова и мысли в их принадлежности к миру больше общего между собой чем между любым из них и созданием или трудом. А именно, они откровенно „непроизводительны“, ничего не создают, а в качестве деятельности летучи как сама жизнь. Чтобы вещественно войти в мир, чтобы внедриться в мир в качестве деяний, фактов и событий или в качестве мыслей, мыслительных форм и идей, они должны быть сначала увидены, услышаны, упомянуты и затем видоизменены, а именно овеществлены, чтобы обрести предметный

характер, — как сочиненное стихотворение, написанная страница, напечатанная книга, картина или скульптура, как все памятники и завещания человеческого духа. Фактичность совокупной сферы дел человеческих зависит во-первых от того, что налицо имеются люди, которые видели, слышали и потому будут помнить, а во-вторых от успеха превращения всей неуловимости мысли в некую вещественную осязаемость. Без памяти и овеществления, возникающего из самой же памяти, ибо память требует овеществления для своего собственного воспоминания (почему она и мать всех искусств, как говорили греки), живой поступок, произнесенное слово, продуманная мысль исчезли бы бесследно, как только акт поступания, говорения, мышления пришел бы к своему концу; получилось бы так, словно его вовсе не было. Видоизменяющее опредмечивание — цена, которую платит живое чтобы вообще суметь остаться в мире; и цена эта очень высока, потому что всегда на место того, что на протяжении летучего мига было действительно „живым духом", выступает „мертвая буква". Поступок, слово и мысль чтобы внедриться в мире нуждаются всегда в какой-то иной деятельности чем та, которая дала им жизнь. Вещественность, единственная гарантия действительности и долговечности внутри мира, способна наделить их лишь той же „действенностью", какой обязаны своим существованием в мире и прочие вещи.

Действительность и надежность мира покоятся на том что окружающие нас вещи обладают большей долговечностью чем произведшая их деятельность и эта долговечность способна пережить даже жизнь их создателей. Насколько человеческая жизнь развертывается в мире и формирует мир, она втянута в процесс постоянного овеществления. И степень миропринадлежности создаваемых вещей, представляющих в своей совокупности творение человеческой руки, может быть измерена лишь теми длинными или краткими промежутками времени, на какие вещи мира переживают вспыхивающую и вновь исчезающую жизнь смертных людей.

13 *Труд и жизнь*

Среди всех предметов, находимых нами в мире и окружающих нас, потребляемые продукты обладают наименьшей степенью постоянства, они едва переживают момент своего изготовления. Именно эти, как писал Локк, „хорошие вещи", с та-

кой несомненностью „удобополезные“ для человеческой жизни, что они непосредственно олицетворяют свою собственную жизненную необходимость, „бывают обычно столь недолговечны, что просто сами собой портятся и гибнут, если не поглощаются потреблением“ [32]. После краткого пребывания в мире они возвращаются в лоно своей создательницы природы, будь то поглощенные процессом человеческого живого существа, будь то подчинившись природному порядку и беспорядку без этой промежуточной ступени. Во всяком случае в приданном им людьми образе, благодаря которому они на краткий миг появляются в творимом людьми вещном мире, словно бы тоже к нему принадлежа, они исчезают быстрее чем любая другая вещь. С точки зрения мира они самые внемирные из вещей мира и именно поэтому также самые естественные из всех производимых человеком вещей. Они требуют даже собственно не производства, а только обработки и подготовки, и в качестве такой природы внутри мира приходят и уходят в согласии с постоянно повторяющимся, кружащим движением природного. Кругообразны подобно природе и процессы живого организма и человеческого тела, насколько оно способно вынести перемены, которые пронизывают его, одновременно раздражая и поддерживая в жизни. Жизнь есть процесс, повсеместно подтачивающий все постоянное, изнашивающий и стирающий его, пока в конце концов мертвая материя, продукт распада отдельных малых кругообразных жизненных процессов, не возвратится в объемлющее громадное круговращение самой природы, которая не знает начала и конца и в которой все природные вещи несутся в неизменном, неумирающем возвращении.

Природа и круговращательное движение, в какое она втягивает все живое вещество, не знает ничего о рождении и смерти в человеческом смысле. Ибо рождение и умирание людей не просто перипетии природы, они могут быть поняты лишь в их отнесенности к миру, куда рождаются и откуда уходят в смерть *индивиды* — уникальные, незаменимые и неповторимые. Рождением и смертью человека предполагается мир, а именно нечто не скользящее в постоянном движении, нечто своей долговечностью и относительным постоянством допускающее самый факт прихода и расставания, нечто поэтому всегда уже бывшее и имеющее остаться после всякого частного исчезновения. Не

[32] *Locke*, op. cit., § 46.

будь мира, в который родятся люди и из которого они умирают, человеческое существование действительно приравнялось бы к „вечному возвращению", оно было бы неумирающим всегдашним бытием человеческого рода подобно всякому другому роду животной жизни. Всякой философии жизни придется вместе с Ницше прийти к учреждению „вечного возвращения" в качестве высшего бытийного первоначала; не сделай она этого, она не будет знать о чем ведет речь.

Нечто совсем другое однако слово „жизнь" означает когда оно, относясь к миру, отмечает промежуток времени, проведенный в мире между рождением и смертью. Эта жизнь очерчена началом и концом, она проходит между двумя основными событиями, своим появлением в мире и своим исчезанием из него, и следует однозначно прямолинейно определенному движению, при том что это линейное движение со своей стороны подпитывается движущей силой биологического жизненного процесса, чье движение протекает по кругу. Главный признак человеческой жизни, появление и исчезание которой суть события в мире, состоит в том что она сама как бы состоит из событий, которые в конечном счете могут быть рассказаны как история, жизненная повесть, присущая всякой человеческой жизни и способная, будучи записана, т. е. овеществлена в биографию, существовать впредь как вещь мира. Об этой жизни, о βίος в отличие от ζωή, Аристотель говорил что она „есть πρᾶξις"[33]. Ибо поступание и речь, о тесной соотнесенности которых в греческом понимании политики мы уже упоминали, суть поистине две деятельности, в конечном счете всегда создающие историю, т. е. движение, которое, сколь бы случайно и невпопад ни развертывалось оно в своих отдельных событиях и причинах, в итоге все же демонстрирует достаточно связности чтобы сделать возможной повесть о нем.

Как рождение и смерть события не в природе а в мире, так и круговое движение природы только в человеческом мире проявляется как возрастание и упадок. Они тоже, подобно рождению и смерти, не имеют себе места в непрестанном, неустанном круговращении, размах которого характеризует хозяйство природы. Лишь когда природные процессы вторгаются в человеческий мир, есть смысл характеризовать их как возрастание и упадок. Лишь когда природные вещи — дерево, собаку — мы рассматриваем как отдельные существа и тем са-

[33] Политика 1254а 7.

мым уже выделили из их „естественного" окружения и переместили в наш „искусственный" мир, они начинают возрастать и гибнуть. Если природное в человеке дает о себе знать через кругообразное движение телесных функций, то природа заявляет о себе в созданном людьми мире как постоянная угроза заглушить мир и довести его до упадка в его вещном составе. Общее у биологического телесного процесса и мирового процесса возрастания и упадка заключается в том, что оба суть части круговращения природы и вследствие этого выступают в бесконечной повторяемости. Человеческие деятельности, возникающие из необходимости противостоять этим природным процессам, оказываются оттого сами привязаны к круговращению природы; они не могут иметь ни начала ни конца. В противоположность созданию, завершенному когда предмет получил свой должный облик и отныне может быть встроен как готовая вещь в наличный вещный мир, труд никогда не „готов", но вращается в бесконечном повторении по неизменно возвращающемуся кругу, который предписан ему биологическим жизненным процессом и „тяготы и бедствия" которого находят себе конец лишь со смертью влачащего их организма[34].

[34] В литературе по проблеме труда вплоть до последней трети девятнадцатого столетия еще не было непривычным подчеркивать тесную связь труда с биологическим круговоротом. Так, еще Шульце-Делич начинает свой доклад о труде (*Schulze-Delitzsch*, Die Arbeit, Leipzig 1863) вполне непринужденно этим круговоротом и заключает замечанием: „С последним откусанным куском уже начинается переваривание". Наоборот, во всей обширной новейшей литературе, целиком и полностью зависимой от Маркса, мне известен только один автор, который специально указывает на этот элементарнейший аспект труда. Это Пьер Навиль, автор и без того интереснейшей и пожалуй оригинальнейшей книги в этой области (*Naville Pierre*, La vie de travail et ses problèmes, 1954). Так, в контексте анализа рабочего дня в отличие от других способов измерения рабочего времени он констатирует следующее: „Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée... et au caractère des fonctons physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels". Отсюда следует циклический характер, определяющий временное единство трудового дня. Важнейшее наблюдение Навилля то, что временность человеческой экзистенции, в том плане что человек рассматривает как время своей жизни не только какую-то частицу жизни рода, вступает в противоречие с циклическим вре-

Когда Маркс определяет труд как „процесс между человеком и природой, в котором человек своим собственным деянием обеспечивает, упорядочивает и контролирует свой обмен веществ с природой", так что его продуктом становится „природное вещество, приспособленное путем изменения формы к человеческим потребностям", то биологически-физиологическая связанность этой деятельности столь же ясно видна, как и то, что труд и потребление суть лишь две различные формы или стадии в круговращении биологического жизненного процесса[35]. Это круговращение поддерживает себя поглощая, и то, что предоставляет средства для этого поглощения, называется трудом[36]. Едва приготовленные, продукты труда сразу должны снова быть предоставлены человеческому жизненному процессу, и это регенерирующее жизненный процесс потребление в свою очередь продуцирует, или лучше, „репродуцирует" новую „рабочую силу", в которой нуждается тело для своего дальнейшего поддержания[37]. С точки зрения жизненных необходимо-

менем рабочего дня, так что счет по рабочим дням в известном смысле бесчеловечен. „Les limites naturelles supérieures de la vie...ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécéssité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à l'échelle de l'espèce. Le cycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas" (p. 19–24).

[35] Эти и подобные формулировки встречаются у Маркса очень часто и нередко со словесными повторами. Процитированное в нашем тексте можно найти в „Капитале", гл. 5, разд. 1; совершенно сходные фразы обнаруживаются в гл. 48 третьего тома „Капитала". Для Маркса „жизненный процесс социума" был не метафорой.

[36] Для Маркса труд действительно был „производительным потреблением", и он никогда не упускал из виду, что „живой труд" есть нечто физиологическое.

[37] Вся теория Маркса держится на ранней догадке, что трудящийся прежде всего репродуцирует свою собственную жизнь. Это причина, по какой он думал, „что люди начинают отличаться от зверей когда они начинают производить себе средства для жизни". Перед лицом исключительного упрямства, с каким тот же самый Маркс держался идей своей юности, примечательно то, что позднее он все-таки был не очень доволен своей дефиницией человека. Ему бросается в глаза, что „паук производит операции, подобные действиям ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек устыжает многих человеческих архитекторов. Однако изначально самого плохого архитектора от самой хорошей пчелы отличает то, что он построил ячейку в своей голове, прежде чем сложить ее в воске. В конце трудового процесса

стей — „necessity of subsisting“, как называл это Локк, — труд и потребление так быстро следуют одно за другим, что выступают почти уже и не как две раздельных деятельности, а как одно цельное движение, которое, едва окончившись, опять уже начинается снова. Жизненная необходимость правит как трудом так и потреблением, и когда труд срывает и „собирает“ предлагаемое природой, телесно „с ним сплетается“ [38] или его препарирует и потом „связывает себя с предметом“ [39], то „своим собственным деянием“ он делает то же, что тело делает еще интенсивнее когда принимает в себя пищу. Труд подобно потреблению есть прежде всего поглощающий процесс, в котором материя не превращается а разрушается, и облик, запечатляемый трудом на своем „материале“, есть лишь приготовление к предстоящему уничтожению.

Свой деструктивно-поглощающий аспект труд являет есте-

получается результат, который при его начале в представлении работника, т. е. идеально уже наличествовал“ („Капитал“, гл. 5, разд. 1). Здесь Маркс явно говорит уже не о труде, а об изготовлении, о котором он в других местах не заботится — и выходит, что слово „идеально“ ему приходится применить как бы в первом приближении, причем во вполне платонической чеканке. Столь же характерно, что мы слышим здесь о человеческой силе представления, которая в остальном у Маркса никогда не играет роли. Однако в третьем томе „Капитала“ мы уже слышим лишь, что производство есть собственно „просто средство неизменно расширяющегося формирования жизненного процесса“ общества и что „определенный квант прибавочного труда“ необходим для „соответствующего нарастающего расширения процесса воспроизводства“ (S. 278, 872). Так что несмотря на появлявшиеся иногда сомнения Маркс был все-таки убежден, что Мильтон произвел „Потерянный рай“ не иначе, чем шелковичный червь свой шелк, как Маркс однажды замечает в „Теориях прибавочной стоимости .

[38] См. *Locke*, op. cit., §§ 46, 26, 27, 34.

[39] *Маркс*, op. cit., там же. Когда Маркс говорит, что труд „потребляет свои материальные элементы, свой предмет и свои средства, съедает их“ и т. д., то часто невозможно отделаться от впечатления, что знаменитый § 26 в цитированной работе Локка, содержащий in nuce Марксову теорию труда, равно как его теорию общества („Whatsoever [man] removes out of the state that Nature hath provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property“), оказал больше влияния на его теории труда, чем можно было бы подумать, замечая, что он его почти не цитирует.

ственно лишь когда рассматривается с точки зрения мира и в противоположность созданию, которое не приготовляет материю для поглощения, а превращает ее в материал для обработки и для преобразования в предмет. С точки зрения природных вещей и экологии природы, наоборот, деструктивно как раз создание а не труд, ибо лишь процесс создания навсегда изымает нужную ему материю из природы, ограбляя ее, тогда как труд, хотя и питается „благами" земли, однако путем обмена веществ в человеческом теле всегда возвращает их обратно.

Не так выпукло, но не менее тесно связанной с круговращением природы предстает вторая задача труда, заключающаяся в непрестанной борьбе против процессов возрастания и упадка, когда природа постоянно вторгается в созданный человеком мир, угрожая его постоянству и пригодности для человеческих целей. Не только поддержание тела, но и поддержание мира требует тягостной, монотонной организации каждодневно повторяющихся работ. Хотя эта трудовая борьба (в отличие от автоматизма операций, непосредственно продиктованных потребностями тела) пожалуй еще „непроизводительнее" чем простой обмен веществ человека с природой, она все же состоит в гораздо более тесных отношениях к миру, защищая его наличие наперекор природе. В сагах и мифах мы часто слышим о ней как о чудесных геройских деяниях, как например в историях о Геракле, в чьи двенадцать „трудов", как известно, входила и очистка авгиевых конюшен. В средневековом применении слова труд — arebeit, travail и т. д. — нередко тоже есть призвук достижений, требующих героической силы и великого мужества. От таких героических деяний фактически в обыденной мелочной борьбе, какую должно вести человеческое тело ради сохранения и поддержания чистоты мира, остается конечно мало следов; терпение, требующееся чтобы каждый день заново расчищать то что вчерашний день привел в беспорядок, уже не мужество, и столь тяжким делает это усилие не опасность а бесконечное повторение. „Труды" Геракла имеют со всеми героическими деяниями то общее, что они однократны; к сожалению, лишь авгиевы конюшни обладают удивительным свойством оставаться навсегда чистыми после однократной очистки.

5 Зак. 3078

14 *Плодовитость труда в отличие от его мнимой „производительности“*

Внезапное лучезарное восхождение труда с низшей и наиболее презираемой ступени до ранга наиболее высоко ценимой деятельности началось теоретически с открытия Локка, что труд источник собственности. Следующий решающий шаг был сделан когда Адам Смит выявил в нем источник богатства; и высшей точки достиг он в Марксовой „системе труда“ [40], где он становится источником всякой производительности и выражением человечности человека. Причем из них троих лишь Маркс действительно интересовался трудом как таковым; для Локка дело шло об учреждении частной собственности как основы общества, а для Смита все сводилось к нестесненному развертыванию и накоплению капитала и богатства в обществе. В одном они были однако все едины, хотя лишь Маркс впервые отчетливо выделяет этот пункт в его значении, а именно подчеркивая что труд представляет собой наиболее продуктивную, собственно миросозидающую способность человека. Поскольку же на самом деле труд природнейшая и тем самым наименее мирская из всех человеческих деятельностей, то все трое, но Маркс всех очевиднее, впали в определенные противоречия, лежащие в природе вещей. Простейшее решение этих противоречий, соотв. очевиднейшее основание, почему три великих теоретика их не заметили, лежит в отождествлении ими создания с трудом, соотв. в том что они приписывали труду определенные способности, какими обладает только создание. Подобные сближения, противоречащие самой сути дела, должны естественно вести к абсурду именно тогда, когда автор держится феноменальной явности и не пытается подобно второразрядным и третьеразрядным писателям исказить ее в угоду теории. Опять же лишь когда феноменальная явность, приведшая к противоречию, забыта и понятия окаменели в бессодержательности, абсурд может стать таким вопиющим, как в нижеследующем тезисе Веблена: „*Долговечная* очевидность производительного труда есть его материальный продукт — как правило пред-

[40] Карл Дункман справедливо говорит, что „Капитал“ Маркса „можно назвать ‚системой труда‘, единственной в своем роде“ (*Dunckmann K.*, Soziologie der Arbeit, Halle 1933, S. 71).

[41] Так у Веблена (*Thorstein Veblen*, The theory of the leisure class, 1917).

мет *потребления*"[41] (курсив мой). Здесь черта долговечности, с которой начинается фраза чтобы подчеркнуть производительность труда, уже через несколько слов в конце фразы оказывается чем-то предназначенным как раз не для долговечности, а для поглощения и потребления.

Не столь кричаще, но в принципе немногим иначе обстоит дело у Локка. Чтобы спасти труд от неспособности произвести на свет ничего лучшего чем „things of short duration", он вынужден ввести в свои анализы „нечто долговечное, что можно сохранить от порчи", и так словно deus ex machina появляются деньги, без которых трудящееся, подчиненное жизненному процессу тело действительно никогда не смогло бы стать источником ничего постоянного и длящегося, чего требует у Локка собственность, объясняемая из накопления устойчивых предметов. Согласно выкладкам самого Локка, чистый процесс труда как раз никогда таких устойчивых вещей произвести не может. Он думает тут конечно о том самом, что Маркс позднее развернул в теории прибавочной стоимости как естественный избыток рабочей силы. Только в отличие от Маркса Локк понимал, что избыток сил работающего ничуть не делает труд продуктивнее; продукты труда, через накопление которых дело только и доходит впервые до образования собственности, не становятся долговечнее оттого что их производится больше чем может потребить рабочий. Этой стабильности они могут достичь лишь когда они обменены на деньги; но природа денег никак не дедуцируется из чистого процесса труда.

Даже Маркс, действительно определявший человека как animal laborans, работающее живое существо, перед убийственной очевидностью феноменов вынужден был признать что производительность труда строго говоря начинается лишь с „опредмечивания", а именно с „создания предметного мира"[42] и

[42] Слово „опредметить" встречается у Маркса редко, но всегда в решающем контексте. Так в „Юношеских сочинениях" он выражается следующим образом: „Практическое порождение предметного мира, обработка неорганической природы есть сохранение человека как сознательного родового существа... [Животное] производит под властью непосредственной потребности, тогда как человек производит и будучи свободным от физической потребности и впервые по-настоящему производит на свободе от нее" (Jugendschriften..., S. 88). В этих фразах акцент стоит несомненно на слове ‚сознательного', человека отличает от животного его сознание. Как и в процитированных выше (прим. 37) фразах, Маркс впадает здесь „обратно" в традицион-

что наоборот никакое вложение труда не может освободить работающее живое существо от необходимости все равно начать трудиться снова. Потому труд для Маркса и есть всегда опять же „независимое от всех общественных форм условие существования человека, вечная природная необходимость, чтобы обеспечить обмен веществ между человеком и природой, т. е. человеческую жизнь“ [43]. Если в том же ходе мысли Маркс способен сказать что трудовой „процесс погашается в продукте“, то он думает тут по сути дела уже о создании и забыл про „вечный“ обмен веществ, процесс которого как раз не может угаснуть в продукте, потому что он есть сама жизнь, которая наоборот „вступает в связь с [предметом труда]“, вбирает его в себя при потреблении.

Поскольку ни у Локка ни у Смита нет настоящего интереса к труду, они достигают того, что иногда дают у себя место различениям, которые были бы равносильны принципиальному разграничению между трудом и созданием, если бы не играли внутри их совокупного творчества столь незначительной роли. Так, Адам Смит называет всякую деятельность, привязанную к потреблению, „непроизводительным трудом“; но он хочет тут обозначить деятельности не заслуживающие сколько-нибудь серьезного рассмотрения именно поскольку они непроизводительны. Нескрываемое пренебрежение, с каким он говорит о „более низменных работах и службах“, которые „в самый момент их исполнения уже гибнут и редко оставляют по себе след или какую-то ценность“ [44], гораздо ближе к царившим до Нового времени воззрениям на эти вещи чем к возвеличению труда в модерне. Смит и Локк еще явно сознавали тот факт что не

ное определение человека, и конечно по той причине, что говорит об изготовлении, а не о труде. Сходным образом он говорит в уже цитировавшейся главе из „Капитала“: труд „опредмечен, а предмет обработан“. Игра на слове ‚предмет‘ делает такой способ выражения возможным и вместе с тем затемняет то, что собственно происходит в опредмечении. Ибо хотя верно то, что через опредмечение в смысле овеществления производится вещь, однако „предмет“, превращаемый этим процессом изготовления или опредмечения, с точки зрения самого процесса никоим образом не есть „предмет“ в смысле вещи, но материал, лежащий в основе овеществления и просто исчезающий в процессе этого овеществления.

[43] Так в первой главе первого раздела „Капитала“, с почти буквальным повтором в первом разделе 5-й главы.

[44] Das Kapital..., Bd. I, S. 295.

всякий труд „всему придает новую ценность“[45] и что существует род деятельности ничего не добавляющий „к ценности обрабатываемых материалов“[46]. Это естественно не должно означать что труд вообще ничего не делает с предоставленным природой материалом, а значит лишь что отсюда не может возникнуть никакой „ценности“. В действительности соотношение у продуктов труда между тем что дает сама природа, „благами“ земли, и вложенным человеком трудом прямо противоположно тому, что имеет место у продуктов создания. Потребляемые нами блага никогда не теряют свою природность целиком, зерно никогда не исчезает в хлебе так же полностью как дерево исчезло в столе. И хотя Локк тоже не очень хорошо знал как применить свое собственное разграничение между „трудом нашего тела и созданием наших рук“, он все-таки никогда не упускал совершенно из виду разницу между „вещами малой долговечности“ и теми, которые достаточно „долговечны“ „чтобы люди могли хранить [и копить] их не портя“[47]. Однако Локк и Адам Смит к сожалению не могли по-настоящему углубиться в различие отвечающих этому разграничению видов деятельности, потому что им важно было лишь обнаружить продукты, способные достаточно долго продержаться в мире осязаемых вещей чтобы стать „ценными“; причем для нас уже не существенно, понимает ли Локк под „ценным“ то, что может сохраниться и потому стать собственностью, и принимает ли Смит за „ценности“ вещи, длящиеся достаточно чтобы их можно было обменять на что-то другое.

Все это второстепенные вопросы в сравнении с фундаментальным противоречием, красной нитью проходящим через все творчество Маркса и в последнем третьем томе „Капитала“ проглядывающим так же отчетливо как в „юношеских произведениях“. Марксово отношение к труду, т. е. к центральной теме его мысли и его работ, от начала до конца было всегда двусмысленно[48]. Хотя труд есть „вечная природная необходи-

[45] *Locke*, op. cit., § 40.

[46] *Adam Smith*, op. cit., vol. I, p. 294.

[47] *Locke*, op. cit., §§ 46, 47.

[48] „Бытие и труд“ Жюля Вюйемена — хороший пример того, что может произойти с человеком, пытающимся просто уладить противоречия и двусмысленности, составляющие собственное средоточие мысли Маркса. В самом деле, это возможно только ценой расставания с очевидностью, когда с понятиями Маркса начинают обращаться так, словно в них нет ничего кроме сложного взаимопереплетения

мость", „независимое ни от каких социальных форм условие существования" и к тому же собственно человеческая и продуктивнейшая из всех деятельностей, тем не менее революция по Марксу имеет задачу не эмансипации рабочего класса, а освобождения человечества от труда. Ибо „царство свободы начинается по сути дела впервые там, где прекращается труд, обусловленный нуждой и внешней целесообразностью"; оно начинается по ту сторону „царства необходимости"[49]. Столь принципиальные и вопиющие противоречия редко случаются с второразрядными авторами; в сочинениях крупных авторов они вводят в самое средоточие их мысли. В случае Маркса, чья интеллектуальная честность и чистота в описании феноменов, как они представлялись его взору, не подлежит сомнению, решающие противоречия, беспокоившие если не марксистов то уж конечно всех честных интерпретаторов Маркса, нельзя свалить ни на внутреннюю раздвоенность „между научной точкой зрения историка и нравственной установкой пророка"[50] ни на диалектику как процесс, чья суть состоит в движении между противоречиями. Всем этим не разрешается вопиющее противоречие, состоящее в том что Маркс на всех стадиях своей мысли исходит из определения человека как animal laborans, чтобы затем ввести это работающее живое существо в идеальный об-

абстракций. Тогда уже ничто не мешает формулам вроде „труд явно возникает из необходимости", но „по существу труд осуществляет свободу и утверждает власть человека"; таким образом необходимость в труде для человека выражает некую „скрытую свободу" (*Jules Vuillemin*, L'Être et le travail, 1949, p. 10, 15) и всевозможному подобному балагурству. Когда сталкиваешься с такими высокопарными банальностями марксистов, невольно думаешь о суверенной независимости, с какой Маркс относится к своим собственным сочинениям. Так, Каутский сообщает, что спросил Маркса незадолго до его смерти, не думает ли он об издании собрания своих сочинений, на что Маркс ответил: „Их еще надо сначала написать" (*Karl Kautsky*, Aus der Frühzeit des Marxismus, 1935, S. 53).

[49] Так в третьем томе „Капитала" (op. cit., S. 873). В „Немецкой идеологии" Маркс уже требует чтобы „коммунистическая революция... устранила труд", и это всего лишь несколькими страницами после заявления, что человек отличается от зверя лишь трудом.

[50] Цитата взята из книги Эдмунда Вильсона [1895–1972] „На Финляндский вокзал" (*Edmund Wilson*, To the Finland station, 1940 [где он разбирает теоретические основания большевизма]); подобные вещи читаешь в критической литературе о Марксе очень часто.

щественный порядок, где как раз его величайшая и человечнейшая способность окажется ни к чему. При всем своем размахе Марксово творчество завершается в конце концов невыносимой альтернативой между производительным рабством и непроизводительной свободой.

Естественно встает вопрос, как могло дойти до того что Локк и все его последователи вплоть до Маркса, какими бы ни были их собственные воззрения, так упорно держались того чтобы именно в труде видеть источник собственности, богатства, всех ценностей вообще и в конечном счете даже человечности человека. Иными словами, возникает вопрос о тех присущих труду свойствах и о том его опыте, которым суждено было получить такое решающее значение для Нового времени.

Самым беспокоящим феноменом, с каким пришлось столкнуться политической теории после середины семнадцатого столетия, был еще сегодня длящийся, а прежде того неизвестный процесс нарастания богатства, растущих имуществ, возрастающего заработка. При попытке отдать отчет в этом постоянном росте внимание естественным порядком было привлечено примечательным феноменом казалось бы автоматически прогрессирующего процесса, и понятие процесса по причинам, к которым мы позднее еще вернемся[51], стало поистине ключевым словом для развернутых Новым временем наук о природе и истории. При этом с самого начала само собой напрашивалось видеть эти процессы в смысле природных процессов, автоматическое протекание которых поддавалось собственно непосредственному наблюдению, а поскольку дело шло о процессах роста, то опять же напрашивалось ориентироваться при их понимании на модель органического жизненного процесса. Люди могли думать, что в деньгах обитает магическая сила порождать новые деньги или что власть сама по себе производит власть, потому что как первое, вульгарнейший предрассудок Нового времени, так и второе, его пожалуй самое стойкое убеждение, метафорически апеллируют к естественной плодовитости жизни. Когда же понимали эту метафору реалистически, т. е. переводя автоматическое поведение природы в какую-либо сродную ему сознательную человеческую деятельность, то сталкивались конечно с трудом, потому что он единственная деятельность, так же „органичная“ как сама жизнь, а именно проходящая в предначертанной самим

[51] См. гл. VI, § 42.

жизненным процессом колее и свободная от волевых решений и предвзятых целей.

Уровень мысли Маркса нигде пожалуй не виден отчетливее чем в том, что эти пока еще наполовину метафорические уравнения экономического и жизненного процессов он свел к двум фундаментальным модусам, в которых человеческий жизненный процесс действительно протекает, развертывая свойственную ему плодовитость, а именно к труду и воспроизводству себе подобных. Предпосылка, из которой исходит Маркс и которую он никогда не упускает из поля зрения, заключается в том что „люди, каждодневно заново создающие свою собственную жизнь, начинают создавать других людей“, что они таким образом обеспечивают „производство жизни, как собственной в труде, так чужой в порождении“[52]. В этих тезисах из „Немецкой идеологии“ объективно заложены истоки его системы, которую он затем разрабатывал на путях своей жизни и мысли, поставив на место „абстрактного труда“ „рабочую силу“ живого организма и сведя „прибавочную стоимость“ к избытку силы, остающейся когда достигнуто воспроизводство собственных жизненных средств и собственной живой и рабочей силы. Поставив рядом труд и воспроизводство себе подобных — „трудом человек производит сам себя, порождением производит других“, — он добрался до глубинного слоя, которого никогда не достигал ни один из его предшественников, кому по отдельности он обязан почти всеми своими взглядами, и ни один из его преемников. Так, он сумел прежде всего привести современную теорию труда в согласие с древнейшим и всего лучше засвидетельствованным опытом человечества, с которым новоевропейское прославление труда пришло в непреодолимое противоречие. В самом деле, что тяготы труда и тяготы родов лишь две разных формы одного и того же, на этот счет очень впрочем разные традиции еврейской и классической древности едины. В работах Маркса становится поэтому ясно, что новооткрытая „производительность“ труда покоится просто на том, что плодовитость и производительность были приравнены друг к другу, так что пресловутое развитие человеческих производительных сил вплоть до общественного изобилия по сути не подчинено никакому иному закону и не связано ни с какой иной необходимостью кроме прадревнего завета *плодитесь и размножайтесь,* обращенного к нам как бы голосом самой природы.

[52] „Немецкая идеология“ (Deutsche Ideologie, op. cit., S. 17).

Плодотворность обмена веществ между человеком и природой, вырастающая из природой данного избытка рабочей силы, каким каждый располагает, принадлежит к тому изобилию и бьющей через край полноте, какие мы наблюдаем в хозяйстве природы. Благословение труда, именуемое ныне „радостью труда“, это человеческий способ принять участие в блаженстве чистой жизнедеятельности, разделяемом нами со всеми тварями. И жизнь, растрачиваемая в труде, есть единственный путь, на каком и человек тоже способен пребыть внутри предначертанного круговращения природы, словно бы вибрируя вместе с ним между напряжением и покоем, между трудом и потреблением, между наслаждением и теснотой с той же ненарушенной и нерушимой, беспричинной и бесцельной равномерностью, с какой следуют друг за другом день и ночь, жизнь и смерть. Вознаграждение за усилие и труд выплачивает сама природа, наградой тут плодовитость; награда заключается в тихой уверенности, что всякий понеся свою долю тягот и труда останется частью природы в своих детях и детях детей. Для людей Ветхого Завета, кому в отличие от классической античности жизнь была святыней, ни труд ни смерть не казались злом[53] и они не додумались до мысли видеть в них аргумент

[53] Нигде в Ветхом завете смерть не считается „возмездием за грех“ (Рим 6, 23). И даже кара изгнания из рая заключалась не в труде и деторождении как таковых, но проклятие сделало то, что труд стал тяжким, а деторождение болезненным. Согласно истории творения, человек, Адам, был создан „чтобы обрабатывать поле, *adamah*“, на что указывает как его имя (мужская форма для женского рода *adamah*, поле), так и его происхождение из „праха полевого“ (Быт 2, 7). Так же отчетливо сказано: „Он, Бог, взял человека и поместил его в саду эдемском, чтобы обрабатывать и оберегать его“ (Быт 2, 5–15; я следую здесь, как и в других местах, переводу Бубера-Розенцвейга). Слово *leawod*, которое здесь означает еще *служить*, становится позднее словом иврита для *работы*. Само проклятие (3, 14–17) этого слова уже не содержит, но ясно из контекста: служение, для которого был создан человек, стало рабством; не человек, а поле проклято, так что служение стало „трудным“ и тягостным.

Обычная ошибка думать, что сам труд есть следствие проклятия, идет от бессознательного перетолкования Ветхого завета в свете греческой мысли. Оно относительно редко у католических авторов. См. напр. *Jacques Leclercq*, Leçons de droit naturel, vol. IV, 2de partie: Travail, Propriété, 1946, p. 31: „La peine du travail est le résultat du péché original... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé“ (ср. также *J. Chr. Nattermann*, Die moderne Arbeit, soziologisch und theo-

против человеческой жизни. Жития патриархов показывают, насколько свободна от страха смерти была их жизнь без нужды в земном бессмертии или каких-либо видов на вечную жизнь, как хорошо они знали что земли „святой обрыв есть всем родная смерть“ (Рильке). И смерть приходила к ним в интимном образе ночи, тишины и покоя, когда они были стары и „пресыщены жизнью“.

Эту благодать, каким труд способен одарить целую жизнь, никогда не способно доставить создание, ведь дело тут идет никак не о моментах облегчения и радости, всегда кратких, посещающих когда удалось чего-то достичь. Благословение труда в том, что усилие и награда следуют друг за другом в таком же размеренном ритме как работа и еда, подготовка жизненных средств и их поглощение, так что весь процесс сопровождается чувством наслаждения подобно функционированию здорового тела. Это наслаждение, всегда сопутствующее земной жизни, Новое время обобщило и принизило до „счастья большинства“, просто возвысив тем самым до идеала то, что у рабочего человека естественная реальность. Право тянуться к этому „счастью“ так же неоспоримо как право на жизнь, даже тождественно с ним. Разве что наслаждение, подобно благословению, не имеет ничего общего со счастьем в собственном смысле. В самом деле, счастье, посылаемое фортуной, редко, всегда летуче и неуловимо; оно зависит от случая, от того, что Гёте называл „удачей“; судьба его дает и берет и „погоня за этим счастьем“ кончается несчастьем даже при благоприятном повороте фортуны, потому что люди гонятся по существу за наслаждением, а не за счастьем, и хотят соответственно удержать его и купаться в нем так, словно это неистощимый природный рог изобилия.

Вне предписанного природного круговращения, в котором истощается и воспроизводится тело, когда за тяготами труда следует наслаждение, а за утомлением сладость покоя, нет ни-

logisch betrachtet, 1953, S. 9). На первый взгляд смущает то, насколько аналогичным образом Гесиод тоже способен объяснить тяжесть труда только проклятием богов. Боги наказали человека тем, что скрыли от него жизнь; однако до того, как его постигло это несчастье, человек не должен был ни „трудиться“, ни исполнять какую-либо службу; ему требовалось только наклоняться, чтобы подбирать земные плоды. Здесь, таким образом, проклятие действительно состояло в самом труде, а не в тяжести труда.

какого стойкого счастья, и все, чем это круговое движение бывает выведено из равновесия, — тиски нищеты, когда на место отдохновения приходит беда и истощение становится длительным состоянием, или нужда богатства, когда тело уже не знает усилия и потому на место отдохновения приходит голая скука, на место плодовитости стерильность импотенции, пока наконец автоматическая мельница чистой физиологии, поглощения и выделения, не размелет до смерти и богатого, — уничтожает стихийное чувственное блаженство, составляющее благословение живого существования.

Собственно сила труда, рабочая сила, подобно жизненной силе есть плодовитость. Живой организм еще не исчерпан, когда позаботился о своем собственном „воспроизводстве", и естественнейший избыток его силы проявляется в том что он способен расти и размножаться. Маркс смог открыть рабочую силу потому что не испугался последствий натурализма, и он открыл в ней специфически человеческую форму жизненной силы, которая подобно природе создает и производит всегда больше чем непосредственно требуется в ее хозяйстве. Поскольку он почти исключительно интересовался этими процессами труда и жизни как именно процессами, процессом развертывания „общественных производительных сил" как живых сил, чьи мощности порождения и поглощения постоянно взаимоуравновешиваются, иначе говоря, поскольку он по его же словам последовательно рассматривает человека как „родовую сущность", для него вовсе не встает проблемы какого-то противоестественного, выставленного именно наперекор природе „внешнего мира", который в силу своей вещественности способен противостать поглощающей энергии жизненного процесса. С точки зрения жизни рода действительно возможно привести все деятельности к общему знаменателю труда и нивелировать их, ибо единственный различительный признак, выставляемый самим этим жизненным процессом, есть различие между полнотой и скудостью, т. е. изобильно или экономно отмеряются жизни поглощаемые ею блага. Когда всё и вся стало объектом потребления, предметов и вещей в собственном смысле вообще уже не существует, и тот факт что никакая избыточность труда ничего не может изменить в „недолговечности" его продуктов, не так уж много теперь значит, поскольку так или иначе все пересчитывается на потребление. Эта „иррелевантность" проявляется у Маркса в том яростном презрении, с каким он потаптывает все, как ему кажется, мелочные и вы-

мышленные различения его предшественников между производительным и непроизводительным, между профессиональным и непрофессиональным трудом.

Однако причина, почему предшественники Маркса настаивали на таких различениях, сводящихся по существу к принципиальному различию между созданием и трудом, была не в том что они, как думал Маркс, не пошли в „научности" так далеко как он сам; дело было скорее в том что они все еще исходили из постулата частной собственности или по меньшей мере индивидуального присвоения общественного богатства. Чистый избыток никогда не ведет к учреждению частной собственности; продукты труда не становятся долговечнее из-за того что они есть в изобилии; их нельзя „собрать в кучу" и накопить чтобы превратить потом в собственность; они могут быть присвоены, но как раз процесс присвоения ведет к их исчезновению, разве что им дадут „погибнуть без пользы" и будут воздерживаться от их поглощения пока они не испортятся.

15 *Отмена „мертвой" собственности в пользу „живого" присвоения*

На первый взгляд может показаться странным что превознесение модерном труда, первоначально „открытого" Локком можно сказать лишь с целью оправдания частной собственности, потом должно было закончиться у Маркса, причем вполне последовательным образом, отменой всякой собственности. Но наше изумление в значительной мере уляжется, если мы подумаем о том как полемично и агрессивно выступают с самого начала эти теории собственности в модерне, как речь в них идет сразу же о легитимации и обеспечении собственности, причем в откровенном противостоянии сфере публичной общности и прежде всего ее представителю, государству. И поскольку до появления социализма и коммунизма вообще не было политических теорий или движений, проповедовавших отмену частной собственности, поскольку до двадцатого века ни одно государство и никакое правительство всерьез не замышляло лишить своих граждан собственности, то и не очень хорошо укладывается в голове, что истинное содержание новых теорий было вызвано необходимостью обеспечить права собственности против вмешательства государственного аппарата. Острота здесь в том, что вопреки всякой видимости новые теории част-

ной собственности первоначально выступали вовсе не оборонительно — как они явно вынуждены делать сегодня, — а наступательно, причем их открытая враждебность ко всему государственному объяснялась тем что они хотели добиться для собственности новых прав, а не просто отстоять старые. Здесь была причина почему Новое время с такой необыкновенной энергичностью провозгласило, что государство есть не что иное как „необходимое зло“, „reflection on human nature“ [54], да и просто паразит, угнездившийся на здоровом теле общества [55]. С такой агрессией Новое время защищало вовсе не собственность как таковую, а право на беспрепятственный и никакими побочными соображениями не ограниченный доход. Иными словами, речь шла не о собственности, но о присвоении и накоплении владений. А это действительно было предметом уже не защиты, а открытой борьбы, которую вели во имя жизни, жизни общества, восставая против всех учреждений, представлявших „мертвый“ состав общего мира.

Поскольку естественный жизненный процесс происходит в теле, не может быть более живой деятельности чем работа. Для целей Локка недостаточно было ни традиционной интерпретации труда, согласно которой он есть неизбежное следствие нищеты и никогда не средство избавления от нее, ни старинного объяснения истоков собственности, усматриваемых в покорении, приобретении или в первоначальном разделении об-

[54] С начала Нового времени едва ли был хотя бы один автор, который не был убежден в том что „хорошая“ и „продуктивная“ сторона человеческой природы отражается в обществе, тогда как государство создано лишь ради человеческой скверности. Так, Томас Пейн утверждает: „Society is produced by our wants, and government by our wickedness: the former promotes our happiness positively by uniting our affection, the latter negatively by restraining our vices... Society in every state is a blessing, but government, even in the best state, a necessary evil“ (*Thomas Paine*, Common sense, 1776). Совершенно аналогично мнение Мэдисона: „But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls would be necessary“ (The Federalist, No. 51).

[55] Примерно таким было мнение Адама Смита, для которого государственные расходы всегда были поводом для особенного неудовольствия, „публичным мотовством правительства“. „The whole, or almost the whole public revenue, is in most countries employed in maintaining unproductive hands“ (*Adam Smith*, op. cit., vol. I, p. 306).

щего мира, долженствующем предшествовать всякому историческому развитию[56]. Дело шло о том чтобы отыскать деятельность, которая сама по себе имеет „присвоительный" характер, способна овладевать вещами мира, оставаясь тем не менее вполне приватной природы.

„Приватнее" чем телесные функции, в каких проявляет себя жизненный процесс, а именно функции усвоения и выделения, равно как и продолжения рода, нет конечно ничего; в этой связи примечательно, что „деятельности", уважаемые даже в „обобществившемся человечестве" как несомненно „приватные", суть процессы, диктуемые самой жизнью. Среди этих функций работа, предполагая все же какое-то деятельное бытие, остается в известной мере наименее приватной, тем единственным из этих необходимых процессов, которого мы публично не стыдимся. Тем не менее деятельность труда еще достаточно близка к жизненному процессу чтобы служить доказательным аргументом в пользу приватного присвоения — в отличие от оснований совершенно иного рода, говорящих за приватную собственность[57]. Локк обосновывал право приобретения частной собственности через право собственности на собственное тело[58] — действительно самое собственное и самое приватное, чем человек может „обладать". „Труд нашего тела и создание наших рук" оказываются одним и тем же, ибо то и другое лишь „средства" для „присвоения" того что „Бог... дал всем людям сообща". И эти средства: тело, руки, рот суть естественные присвоители, по-

[56] „До 1690 никому не приходило на ум, что кому-то на основе естественного права принадлежит право собственности на заработанное его трудом добро; после 1690 это представление принадлежит к аксиомам науки об обществе" (*Richard Schlatter*, Private property: The history of an idea, 1951, p. 156). Труд и собственность были взаимнопротиворечивыми представлениями; взаимопринадлежными были наоборот труд и нищета (*πόνος* и *πενία*), а именно таким образом, что труд представлялся деятельностью, соответствующей ситуации нищеты. В этом смысле Платон утверждал, что не только рабы, но вообще бедные не властвуют над животной частью своей природы; нищий „не господин самому себе" (*πένης ὢν καὶ ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν*, Седьмое письмо, 351a). Что трудясь можно разбогатеть, есть исключительно представление Нового времени. В античности держались мнения что собственность возникает aut vetere occupatione aut victoria aut lege [по давности владения, при победе, по закону] (*Cicero*, De officiis I, 21).

[57] Ср. § 8.

[58] *Locke*, op. cit., § 26.

скольку не „принадлежат сообща человечеству“, но даны каждому для его приватного употребления [59].

Как Маркс вынужден был уцепиться за природную энергию, „рабочую силу“ человеческого тела, чтобы обосновать ею современную производительность труда и прогрессирующий процесс накопления богатства, так и Локк, пусть менее эксплицитно, вынужден был проследить собственность вплоть до ее природного происхождения из телесного усвоения чтобы прорвать жесткие, заданные миром границы, окаймляющие приватную собственность, т. е. часть мира всякий раз свою, и отграничивающие ее от того, что „общее“ [60]. Потребность понять процесс возрастания богатства как природный феномен, как процесс, автоматически следующий своему имманентному закону, у Маркса была еще общая с Локком. Насколько человеческому деянию в этом процессе вообще принадлежала какая-то роль, оно не могло собственно в него вторгаться, но должно было как бы включаться в его размах по ту сторону всех сознательных намерений и поставленных целей. Деяние таким образом могло быть лишь телесной „деятельностью“, выливающейся в естественное функционирование, не скованное никакой волей и никаким намерением. Вводить такое „деяние“ под контроль человеческой воли значит по сути пытаться разрушить природное; и соответственно все Новое время — держалось ли оно за учреждение частной собственности или наоборот хотело отменить ее как помеху для процесса роста общественного богатства — осуждает все попытки контролировать сам процесс накопления и держать его в узде как разрушительный для жизни общества.

Перед лицом того новоевропейского сдвига, что социум расположил приватнейшую из всех человеческих деятельностей, труд, в новой, учрежденной собственно для его целей публичной сфере, может представиться сомнительным, что собственность вообще как приватное пространство внутри общего мира способна устоять перед безжалостным процессом роста социального богатства. Но что касается приватного владения, не имеющего пространственной привязки, то получается по сути, что его приватность и независимость его интересов теоретически можно гарантировать от обобществления не лучше чем если понимать собственность уже в смысле присвоения, т. е.

[59] Ibid., § 25.
[60] Ibid., § 31.

если рассматривать ее как некое „отгораживание от общего“, являющееся результатом телесной деятельности и таким образом всегда присущее человеку как продукт его тела. В этом аспекте тело действительно есть прообраз всякой собственности, представляет собой то, чем при всем желании невозможно обладать сообща или разделив с кем-то другим. Ничто не обобществляется хуже и не ускользает с такой определенностью от сообщаемости чем телесные радость и страдание, наслаждения и тяготы плоти, ускользающие от видимости и слышимости и тем самым от публичности. По той же причине нет другого состояния, в котором человек решительнее изгоняется из „внебытия“ жизни в мире, чем когда он действительно целиком и полностью предоставлен собственному телу, как бы изгнан в него — как это с ним происходит в рабстве или при невыносимой боли. Кто хочет, из каких бы оснований он ни исходил, радикально приватизировать человеческую экзистенцию чтобы она, вполне независимая от мира, двигалась лишь в сознании своей собственнейшей жизненности, сам собой приходит к необходимости опереться на этот телесный опыт. Опыт боли понятным образом занимал тут всегда выдающееся место, поскольку переживания рабства обязаны собою не „природной необходимости“, а человеческому насилию, которое отнимает у animal laborans его природную плодовитость, а именно избыток времени и силы, естественным образом вклинивающий какой-то минимум свободы для мира в промежутке между жизненной необходимостью труда и отдыха. Таким образом боль остается единственным совершенно природным и абсолютно радикальным опытом безмирности и она же есть поэтому тот основополагающий опыт, на котором покоится и основывается независимость от мира и безмирность у стоиков и у эпикурейцев. Достигнутое в изоляции от мира и услаждающее внутри интимнейшей приватной экзистенции „счастье“ всегда сводится к знаменитому „отсутствию боли“, на котором основываются все определения „счастья“ во всех разветвлениях последовательного в себе сенсуализма. Среди них гедонизм, считающий „реальными“ только телесные ощущения, есть лишь радикальнейшая форма той принципиально неполитической, уходящей целиком в приватность жизни, которой вплоть до последней законченности отвечает Эпикурово требование *λάθε βιώσας καὶ μὴ πολιτεύεσθαι* („живи в потаенности и не заботься о мире“).

Нормальным образом отсутствие боли есть не больше и не меньше чем телесное предварительное условие для опыта мира.

Лишь когда телесность не нарушена и не загнана этим нарушением сама в себя, телесные чувства способны функционировать нормально и воспринимать чувственную данность. Отсутствие боли обычно не осознается, однако оно существует как позитивный опыт в тот краткий временной промежуток когда боль утихает, и не безболезненность, а именно этот опыт утихания боли лежит в основании понятия счастья в сенсуалистических теориях. Ибо интенсивность этого ощущения не подлежит никаким сомнениям; она так велика что сравнима лишь с интенсивностью самого ощущения боли[61]. Духовное усилие, какого требуют все учения, обещающие „освободить" человека от мира, состоит по сути всегда в акте воображения, требующем конечно большой дисциплины, когда отсутствие боли надо ощутить как утихание боли и таким образом как можно дольше продержать ощущение возможной боли[62]. Это телесное переживание,

[61] Я склонна думать что в известных и пожалуй даже частых случаях наркоманию, которую обычно считают последствием самих наркотиков, следует скорее приписывать „мании" повторения острого наслаждения от утихания боли с сопровождающей его эйфорией. Правда, в современной литературе я знаю только один единственный рассказ, способный подтвердить мое предположение; Исак Динесен говорит в одной из своих повестей (*Isak Dinesen*, Converse at Night in Copenhagen, в Last tales, 1957, p. 338 ff.) об опыте „cessation of pain", который она причисляет к „трем видам совершенного счастья". Примеры из античной литературы чаще. Уже Платон возражает тем, кто „избавившись от боли думает что приобщился к высшему наслаждению" (Государство 585a), однако и он тоже допускает что такие „смешанные наслаждения" как утихающая боль или удовлетворение потребности — стакан воды, которым мы утоляем сильную жажду — интенсивнее чем чистые наслаждения — стакан вина, который мы пьем только ради удовольствия, не испытывая жажды; сам он приводит в пример „чистых наслаждений" рассмотрение геометрических фигур или вдыхание аромата. Примечательным образом именно гедонисты снова замазали эти различия; они не хотели признать что „смешанные наслаждения" интенсивнее „чистых наслаждений". И уже Цицерон упрекает Эпикура в смешении голого отсутствия боли с удовольствием, возникающим от угасания боли (см. *V. Brochard*, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, 1912, p. 252 sqq.). А Лукреций восклицал: „Разве ты не видишь что природа нуждается только в двух вещах, безболезненном теле и беззаботном духе..." (начало 2-й книги о De rerum natura).

[62] Брошар в указ. соч. дает отличный обзор античной философии, и прежде всего учений Эпикура. Возможность погрузиться в длительное наслаждение блаженства лежит в способности души „улететь в

предполагаемое всякой сенсуалистической философией в качестве длительного состояния, никоим образом не есть нечто само собой данное; напротив, достичь его можно лишь крайним обострением силы представления и воображения.

Во всяком случае боль и отвечающее ей ощущение утихания боли суть единственные чувственные переживания, настолько независимые от мира, что в них вообще не дает о себе знать ни один предмет мира. Боль от меча и щекотка от пера не только ничего не говорят о свойствах этих предметов, но не являются пока еще даже доказательствами того, что они предметно налицо[63]. Лишь неодолимое недоверие к способностям

более счастливый мир ее собственного создания, где она в опоре на силу воображения может привести тело к новому и новому наслаждению тем, что оно некогда испытало как наслаждение" (р. 278, 294 sqq.).

[63] Для всех теорий, не полагающихся на реальность чувственно данного, характерно то, что они заменяют примат зрения приматом осязания и вкуса, „приватнейших" среди всех чувств, т. е. мало идущих дальше ощущения телом самого себя, вместо предмета, „раздражающего" его чувственное восприятие. Кто хочет отрицать реальность внешнего мира, должен поистине сказать вместе с Лукрецием: „Ибо осязание и ничто кроме осязания во всем, что люди считают здравым, есть суть наших телесных ощущений".

Но дело обстоит не совсем уж так просто. В нераздраженном теле даже осязание и вкус все еще фиксируют реальность вещей. Когда я ем землянику, я чувствую вкус земляники, а не самого вкуса, или, если заимствовать пример у Галилея, когда я „провожу своей рукой сначала по мраморной статуе, а потом по живому телу", то имею ощущение мрамора и живой телесности, а не ощущение моей собственной руки, которой я их касаюсь. Поэтому для демонстрации вторичных чувственных качеств, которые в качестве ощущений цвета, вкуса и запаха суть не что иное как слова, не имеющие реальности вне телесной чувственности, Галилей вынужден обратиться к другим примерам и заговорить о чувстве щекотки, вызываемом прикосновением пера. Это ощущение раздражения он затем обобщает до ощущений всех органов чувств и приходит к заключению, что и другим качествам, какие обычно приписывают природным телам, как вкус, запах, цвет и т. д., действительность присуща не в большей мере (примеры из Il saggiatore, см. *Galileo Galilei*, Opere IV, p. 333 sqq. Я следую здесь материалам книги: *E. A. Burtt*, Metaphysical foundations of modern science, 1932).

Такой прием доказательства возможен лишь когда совокупная чувственность человека рассматривается в свете того чувственного опыта, в котором тело явно предоставлено самому себе, как если бы

человеческой чувственности сообщать что-то о мире — а в этом недоверии залегают истоки всего философского развития Нового времени, — может объяснить почему люди с таким единодушием приводили в пример чувственного восприятия ощущения, подобно боли или щекотке как раз препятствующие нормальному функционированию чувств, чтобы потом вывести отсюда субъективность „вторичных“ и даже „первичных“ чувственных качеств. Окажись все чувственные восприятия ощущениями, в которых тело „чувствует“ само себя, никакого спора о реальности мира даже и не началось бы; мы не имели бы ни малейшего представления о том что может существовать вообще такая вещь как внешний мир.

Единственная деятельность, точно отвечающая безмирности или, лучше сказать, утрате мира, имеющей место в ощущении боли, это работа, при исполнении которой человеческое тело тоже отброшено к самому себе, хотя и активно-деятельным, а не пассивно-страдательным образом. Работа как обмен веществ человека с природой удерживает работающего взаперти в его чистой жизненности, так что не знай он никакой другой деятельности кроме труда, он никогда не смог бы выйти из вечно повторяющегося круговращения телесных функций или освободиться от них. Я уже упоминала о двоякой муке труда и родов, столь часто выражаемой в языках одним и тем же словом; Библия говорит о ней в двояком проклятии, которое Бог насылает на двураздельный род человеческий — „со скорбью будешь рожать детей“ и „со скорбью будешь питаться во все дни жизни твоей“, — причем оба по сути одно, потому что оба служат продолжению жизни, индивидуальной и родовой. Будь Локк прав в том что болезненная тягота быть живым и плодовитым есть подлинный источник собственности, частной собственности поистине оказалась бы присуща та же безмирность, какая дана в нашем приватнейшем опыте, в ощущениях тела и боли.

оно было вытолкнуто из мира, где оно в нормальном случае движется. Чем интенсивнее чувственный опыт, каким тело ощущает само себя, тем убедительнее аргументация. Так Декарт в аналогичном контексте говорит не о щекотании пером, а о боли, причиненной ударом меча, и затем продолжает: несмотря на отчетливейшее ощущение боли это восприятие не дает нам никакого постижения „траектории или формы меча. И несомненно это ощущение боли так же ощущается от вызвавшего его движения... как ощущения цвета, тона, запаха или вкуса“ (*Descartes*, Principes de la philosophie, 4e partie, 197).

Конечно, эту приватность безмирности по существу можно проследить и в понятии усвоения, но она все же никак не тождественна с тем, что Локк, вся система понятий которого коренится еще в вековых традициях, понимал под частной собственностью. Каким бы ни было происхождение последней, он все-таки понимал под нею всегда еще „отгораживание от общего" и стало быть некое локализируемое в мире место, в котором приватное может быть потаено и спрятано от публичности. В качестве такового оно имело свое место в общем мире даже еще в эпоху, когда процессы роста богатства и присвоения уже начали угрожать самому существованию этого общего мира. Собственность не усиливает, а смягчает безмирность трудового процесса именно благодаря своей прочной укорененности в мире. На тех же основаниях собственно процессуальный характер труда, неумолимая первоочередность задач, ставимых жизненной необходимостью перед трудом, существенно ослабляется через владение частной собственностью. В обществе собственников в центре человеческих стараний и забот стоит все-таки по-прежнему ми[illegible] не голая жизненная необходимость. Лишь общество трудящихся или обладателей рабочих мест перестает интересоваться чем-либо кроме грозящей скудости или возможного изобилия того, в чем нуждается жизнь для своей жизненности.

Совсем иначе однако все обстоит когда ведущий интерес направлен уже не на собственность а на присвоение, на приращение владения и на процесс накопления как таковой. Этот процесс потенциально бесконечен, неограничен подобно жизни человеческого рода; однако как раз эта потенциальная бесконечность снова и снова ставится под вопрос тем неудобным фактом, что отдельные представители рода в качестве частных личностей никак не имеют перед собой потенциально неограниченного времени и не живут бесконечно. Лишь если на место ограниченной индивидуальной жизни ставится жизнь общества в целом как одного гигантского субъекта процесса накопления, самый этот процесс может проходить беспрепятственно и в свойственном ему темпе, как бы избавившись от ограничений, ставимых ему отрезком жизни одиночки и собственностью частных лиц. Лишь когда люди поступают уже не как частные лица, озабоченные своей собственной жизнью и выживанием, но, по привычному выражению Маркса, как „родовые существа", для которых воспроизводство своей индивидуальной жизни погружено в жизненный процесс всего чело-

веческого рода, коллективный жизненный процесс „обобществившегося человечества“ сможет развернуться по законам своей внутренней „необходимости“, т. е. развязать автоматизм плодовитости в двояком смысле чудовищно разрастающегося размножения отдельных жизней и столь же чудовищно разрастающегося умножения потребительских товаров.

Примечательно в этом контексте, как точно Марксова теория труда в своем временном становлении совпала с теориями эволюции и развития в девятнадцатом веке, да Энгельс уже и назвал Маркса „Дарвином общественных наук“, поскольку он явственным образом восполнил и как бы продолжил со стороны исторических наук дарвиновскую теорию непрерывного развития жизненного процесса от низших форм органической жизни через возникновение человеческой жизни из животной родовой вплоть до известной нам окончательной стадии развития человеческого рода. Все эти новые научные отрасли девятнадцатого века сосредоточиваются вокруг специфически новоевропейских понятий процесса и развития. Поскольку открытие естественными науками процесса по понятным причинам привело к введению саморефлексии в новую философию, то нет ровно ничего удивительного что в конечном счете биологический процесс, развертывающийся „в“ нас, послужил моделью для нового понятия. Среди видов опыта, доступных саморефлексии, существует вообще лишь один процесс, вполне доступный самонаблюдению, и это биологический процесс, телесно дающий о себе знать и постоянно заявляющий о своих потребностях. Опять же единственная деятельность, в которую мы можем перенаправить этот процесс, ибо она за ним следует и ему соответствует, это труд. Не менее поразительно однако что новоевропейская философия труда с ее приравниванием производительности и плодовитости в конце концов вылилась в различные виды философии жизни, основывающейся на том же отождествлении[64]. Различие между этими двумя типическими для Нового времени философиями, старейшей философией тру-

[64] Отношение между философией труда и философией жизни временами замечают и упоминают ученики Бергсона во Франции. См. прежде всего *Edouard Berth*, Les méfaits des intellectuels, 1914, ch. 1 и *George Sorel*, D'Aristote à Marx, 1935. Книга Адриано Тильгера, мною уже упоминавшаяся, тоже принадлежит к этой школе и показывает, как понятие труда занимает ключевую позицию в философии жизни. Школа Бергсона естественно следует за Бергсоном в идеализации труда; труд и изготовление приравниваются друг к другу. Решающим

да и новейшей — жизни, состоит главным образом в том что философия жизни упустила из поля зрения единственную деятельность, действительно необходимую для поддержания жизненного процесса. Причем само это упущение все еще отвечает фактическому историческому сдвигу, поскольку труд в самом деле стал менее тяжким чем когда-либо прежде и тем самым еще более приблизился к автоматическому функционированию жизненного процесса. Когда на стыке веков Ницше и Бергсон провозглашают „создательницей всех ценностей" жизнь, а уже не труд, то это превознесение чистой динамики жизненного процесса исключает даже тот минимум инициативы, какой все-таки еще содержится в диктуемых человеку необходимостью деятельностях, каковы труд и деторождение.

Но впрочем ни невероятно возросшая производительность или плодовитость трудового и жизненного процесса, ни его постепенная социализация явно не способны препятствовать тому чтобы соответствующий ему опыт сохранял свою строжайше приватную природу и так же ускользал от всякого опосредования, как и любые другие виды телесного опыта; между тяготой труда, заставляющей плотскую жизнь казаться обузой и бременем человеческого бытия, и „неисцелимой болью в плотской ткани" существует лишь разница в степени интенсивности, ибо их „адскость" — ад труда или ад боли — заключается именно в том что они по отношению к человеку как внутримирному существу „нездешние" — „нездешняя жестокость ада" (Рильке). Они несообщимы и невыразимы, ибо язык, какими бы ни были наши теории о нем, упрямо продолжает ориентироваться на мир с его вещной предметностью, причем в такой мере что для всего абсолютно приватного и субъективного не хватает даже его метафорической силы. В нашем контексте это означает что в сфере идущей вне мира деятельности труда ни чрезмерность, ни сокращение рабочего времени не ведет к учреждению какого-то совместного мира; animal laborans не становится менее „приватным" оттого что лишается частной собственности и тем самым утрачивает место, где можно было спрятаться и утаиться от общего всем мира. Маркс верно, хотя и с неоправданным удовлетворением, предсказал „отмирание" публичной сферы при условии несдерживаемого развития „производительных сил общества"; прав он оказался и со своим курь-

образом центральное понятие бергсоновской мысли, élan vital, отвечает явно опыту труда, а не изготовления.

езным предсказанием что обобществившееся *трудящееся животное* использует свой избыток свободного времени и стало быть свое частичное освобождение от труда не на то чтобы обратиться к свободе публичного мира, а растратит свое время в основном на приватные и безотносительные к миру прихоти, носящие теперь у нас название хобби[65].

16 *Орудие (инструмент) и разделение труда*

К сожалению условия, на каких людям дана жизнь, делают единственным преимуществом, какое можно извлечь из плодотворности человеческой рабочей силы, способность удовлетворить с ее помощью жизненные потребности более чем одного человека и более чем одной семьи. Продукты труда, результаты обмена веществ между человеком и природой недостаточно долговечны чтобы стать частью мира и трудовая деятельность, исключительно занятая поддержанием жизни, не обращает внимания на мир. Animal laborans, гонимое своими телесными потребностями, не владеет своим телом так же хорошо как homo faber своими руками, этим первоорудием человека, вот почему Платон утверждал что рабы и рабочие не только подчинены необходимости и потому неспособны к свободе, но покорились животной стороне „души“[66]. Работающее массовое общество, какое было на уме у Маркса когда он говорил об „обобществившемся человечестве“, состоит из родовых существ, из безмирных представителей человеческого рода, все равно, загнаны ли они как рабы своего хозяина в это положение чужим насилием или на правах „свободных“ рабочих выполняют свои функции добровольно.

Само собой разумеется, безмирность у animal laborans совершенно другого рода чем активное бегство от мира, бегство из публичности мира, бывающее, как мы видели, признаком

[65] В коммунистическом или социалистическом обществе, по Марксу, все профессии выродились бы во времяпровождение типа хобби. Оно позволило бы „сегодня делать это, завтра то, с утра охотиться, после обеда критиковать, к чему у меня лежит душа; но не становясь [профессионально] охотником, рыбаком, пастухом или критиком“. Ибо „в коммунистическом обществе нет художников, а есть самое большее люди, которые среди прочего занимаются также и живописью“ (Deutsche Ideologie, S. 22, 373).

[66] Государство 590с.

деятельного добра. Animal laborans не бежит от мира, но вытолкнут из него в неприступную приватность собственного тела, где он видит себя в плену у потребностей и желаний, в которых никто не участвует и которые никому невозможно вполне передать. Рабство и изгнание в домохозяйство, в общем и целом вплоть до Нового времени определявшее общественное положение трудящихся классов, продиктовано в первую очередь самой природой человека, condition humaine: жизнь, для всех других родов живых существ тождественная их бытию вообще, для человека из-за присущего ему „бунта против тщеты" и преходящести[67] настолько не совпадает с его экзистенцией, что может даже представиться ему обузой, помехой как раз его человеческому бытию. И эту обузу нести тем тяжелее, что ни один из так называемых „высших" интересов не может сравниться по непосредственной настоятельности с элементарными жизненными потребностями, под напором которых нужно озаботиться сначала обо всем „низшем", чтобы „высшее" вообще могло хотя бы просто поднять голову. Социальным положением работающей части человечества было услужение и рабство, потому что они естественным образом обусловлены самой жизнью. Omnis vita servitium est — „всякая жизнь есть рабство"[68].

Обузу жизни, биологического круговорота, заполняющего и вместе поглощающего все специфически человеческое, биографически описуемое время между рождением и смертью человека, можно по причине естественно производимого им излишка свалить на других, и рабы древности были заняты главным образом в хозяйстве, где освобождали своих господ от этой обузы, а именно от тягот, связанных с чистым потреблением[69]; лишь относительно малое число их — статистически слишком незначительное, а исторически являющееся слишком поздним феноменом чтобы объяснить и оправдать им учреждение рабства, — было занято в производстве товаров или в качестве государственных рабов на шахтах. Исключительная роль рабс-

[67] *Veblen*, op. cit.

[68] *Seneca*, De tranquillitate animae II 3.

[69] Совершенно замечательна, особенно в том что касается аристотелевских интерпретаций, диссертация *Winston Ashley*, The theory of natural slavery, according to Aristotle and St. Thomas, University of Notre Dame, 1941. В гл. 5 здесь совершенно правильно говорится: „It would be wholly to miss Aristotle's argument, therefore, to believe that he considered slaves as productive tools. He emphasizes rather their necessity for consumption."

кого труда в античном общественном порядке, так и не дошедшем, хотя ему был известен и свободный труд, до осознания непроизводительности и пустопорожности всякого рабского труда, можно в принципе объяснить лишь тогдашним акцентом на потреблении, а не на производстве, так что, по выражению Макса Вебера, античные города в отличие от средневековых были прежде всего „центрами потребления, а не производства“[70]. За то, чтобы все свободные граждане могли быть избавлены от груза жизненных нужд, платили страшно дорогую цену, и она никоим образом не сводилась лишь к насильственной несправедливости, причинявшейся тем кого оттесняли в сумерки нужды и тягостного труда. Эти сумерки сами по себе в известной мере еще естественны, они неустранимо принадлежат к условиям человеческой жизни; лишь насилие, каким часть человечества за счет других освобождает себя от этой естественной обусловленности, является делом людей. И таким образом действительная цена, какую платят за абсолютную свободу от необходимости, в известном смысле есть сама жизнь, соотв. ее живость; цена, за какую человек только и может избавиться от тягот жизни, та, что на его долю остается своего рода жизнь-эрзац, искусственная жизнь, утратившая свою естественную живость. С помощью слуг господа могли найти замену даже для своих пяти чувств, даже „тяготу“ видения и слышания с них могли снять их заместители, „через которых они и видели и слышали“, как это называется у Геродота[71].

Внутри биологического круговорота, обусловившего своим ритмом линейное, необратимое временное протяжение человеческой жизни, удовольствие и неудовольствие, тягота вырабатывания и наслаждение поглощения всего необходимого для жизни располагаются так близко одно к другому что последовательное устранение тяготы труда неизбежно лишает и жизнь ее естественнейших наслаждений; поскольку же эта биологическая жизнь остается двигателем собственно человеческой жизни, последняя может вполне избежать „работы и заботы“

[70] *Max Weber*, Agrarverhältnisse im Altertum, в *Max Weber*, Gesammelte Aufsätzen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924, S. 13.

[71] I 113: *εἶδέ τε διὰ τούτων*, часто встречающийся оборот речи. Совершенно аналогично говорит Плиний: alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera; „Мы ходим чужими ногами, смотрим чужими глазами, приветствуем по чужой памяти, живем чужим трудом“ (цит. по *R. H. Barrow*, Slavery in the Roman empire, 1928, p. 26).

лишь когда готова отречься от присущей ей живости и витальности. Тяготы и беды никогда невозможно изгнать из человеческой жизни полностью, не изменив заодно и всей человеческой экзистенции; они не признаки какого-то нарушения, но скорее вид и способ, каким дает о себе знать сама жизнь вместе с нуждой, к которой она привязана. „Беструдная жизнь богов" для смертных стала бы неживой жизнью.

Ибо действительность, какою повертывается к нам жизнь, и реальность, присущая миру и требующая от нас доверия, имеют разную природу. Реальность мира убеждает нас прежде всего постоянством и долговечностью, бесконечно возвышающимися над человеческой жизнью. Знай человек о его скором конце, мир неизбежно утратил бы именно свой характер действительности, как он по сути и утратил его в раннем христианстве, пока верующие оставались убеждены в скором осуществлении эсхатологических ожиданий и надежд. Действительность жизни напротив дает о себе знать исключительно в той интенсивности, с какою она ощущается в каждое мгновение своего присутствия, и эта интенсивность выражается с такой стихийной силой, что там, где она воцаряется в радости или страдании, всякое восприятие реальности мира исчезает. Что жизнь богачей теряет в витальности, в близости к земному „добру" земли то, что приобретает в утонченности, в способности чувствовать прекрасные вещи мира, отмечалось часто. Умение жить в мире способно осуществиться лишь в той мере, в какой люди имеют волю трансцендировать жизненные процессы, отстраниться от них, тогда как наоборот витальность и живость человеческой жизни могут быть сохранены только в той мере, в какой люди готовы взять на себя груз, тяготы и труд жизни.

Теперь, правда, невероятное совершенствование инструментов труда — изобретение немых роботов, с какими homo faber пришел на помощь к animal laborans, чтобы таким путем разрешить на свой манер проблему свободы, решавшуюся политически деятельными людьми только на путях господства и рабства, через угнетение людей, создание арсенала „говорящих орудий" (instrumentum vocale, как называли античных домашних рабов) — сделало двоякое „бремя" жизни, тяжесть труда и вынашивания детей, более легким чем когда-либо. Однако это никак не может означать что отныне труд как деятельность уже не стоит под давлением необходимости или что человеческая жизнь теперь освобождена и избавлена от теснящей неотступности жизненных нужд. Разве что в обществе рабовладельцев

„проклятие“ нужды непрестанно стояло у каждого перед глазами в образе рабов, яснейшим образом демонстрировавших что „жизнь есть кабала“, тогда как в современном обществе эти элементарные жизненные условия уже не проявляются с полной наглядностью и потому легко тонут в забвении. Естественно напрашивается мысль, что эта забывчивость может оказаться только родом прелюдии к громадным, фантастическим изменениям предстоящей нам второй промышленной, „атомной революции“; но это гадания, не очень правдоподобные перед лицом того факта что пока у нас едва ли есть основание ожидать от предстоящих изменений не просто, как от всей прежней техники, сдвигов в созданном и обитаемом нами мире, но также и отмены основных условий человеческой жизни на земле. Поскольку же эти основные условия остаются прежними, люди могут быть свободны лишь когда знают о необходимости и чувствуют ее груз на своих плечах. Когда работа станет настолько легкой что перестанет уже быть проклятием, возникнет опасность что никто уже не будет желать избавиться от необходимости, т. е. люди поддадутся ее насилию даже не зная что их насилуют.

Орудия и инструменты, так удивительно облегчившие трудовую деятельность, сами отнюдь не продукты труда, но подобно всем средствам труда продукты создания, изготовления; они хотя и играют роль в процессе потребления, но сами принадлежат к фонду предметов потребления внутри мира. Кроме того, хотя орудия облегчают труд, они не обязательно необходимы для его осуществления и их роль в рабочем процессе имеет вторичную природу сравнительно с их значением для создания и изготовления предметов. В самом деле, без орудий труда невозможно вообще ничего создать, и изобретение аппаратов и инструментов по сути совпадает с зарождением homo faber а и возникновением созданного человеком вещественного мира. Что касается труда, то наоборот, приспособления лишь усиливают и умножают природную рабочую силу; а эта рабочая сила может быть самое большее частично заменена природными силами вроде домашних животных, силы воды, электричества и т. д., но не орудиями труда. Благодаря орудию естественная плодотворность у animal laborans многократно возрастает и производит излишек потребительских благ. Но всё это изменения количественного рода, тогда как все создаваемые предметы вообще не смогли бы возникнуть без орудий труда, приспособленных к их изготовлению, и это относится к условиям

возникновения художественного произведения не меньше чем к простейшим предметам повседневного употребления.

Сюда прибавляется то, что процесс потребления, облегчаемый орудием труда, не безгранично поддается механизации; любая домохозяйка знает, что сотня электроприборов на кухне и полдюжины роботов в подполе никогда еще не заменяли услуг одной единственной услужливой души. Это, похоже, заложено в природе вещей, в пользу чего говорит и то, что всё можно было предсказать за тысячелетия до того, когда современное развитие инструментов и аппаратуры еще дремало в облаках сказочной мечты. В самом деле, Аристотель, однажды в шутку отпустив поводья своего воображения, сумел совершенно верно представить себе положение вещей; по его мнению, вполне можно помыслить мир, где „каждое орудие исполняло бы свою работу по приказу... как статуи Дедала или треножники Гефеста, которые по словам поэта ‚сами собой на собранье богов приходили'". Тогда „челнок ткал бы и плектр ударял по лире без направляющей их руки". Это, продолжает Аристотель, действительно означало бы что ремесло осуществляется без ремесленника, но отсюда не следовало бы что домашнее хозяйство стало бы можно вести без рабов. Ибо рабы не инструменты для создания предметов, а живые орудия труда, чьи услуги возобновляются и поглощаются подобно обслуживаемому ими жизненному процессу[72]. Процесс создания ограничен во времени и функция необходимого для него орудия труда имеет предвидимую, подконтрольную цель, совпадающую с изготовлением предмета. Наоборот, жизненный процесс, понуждающий к работе, бесконечен, и из орудий ему бы единственно соответствовал какой-то perpetuum mobile, т. е. как раз то, чем instrumentum vocale действительно и является, будучи бесконечным „деятелем" в своей жизненности подобно обслуживаемому им живому организму. Поскольку полезность средств труда исчерпывается в их применении, труд никогда не может поспеть за специфической „производительностью" орудий; ибо к существу орудий подобных машине принадлежит, что „something more results [from them] than the mere use of the instrument"[73].

Поэтому в то время как средства труда, т. е. орудия, которые animal laborans получает для своих нужд от homo faber'a, в

[72] *Аристотель*, Политика 1253b 30–1254a 18.
[73] *Ashley*, op. cit., loc. cit.

процессе труда могут иметь лишь вторичное значение, никогда не будучи способны развернуть в нем свою полную действенность, а именно производство чего-то совершенно отличного и превосходнейшего чем голая примененность, совершенно противоположное тому справедливо о втором великом принципе, революционизировавшем современный труд, а именно о разделении труда. Разделение труда есть по сути дела принцип, внутренне присущий процессу труда, и его не надо смешивать с лишь внешне похожим принципом специализации профессий, свойственным процессу создания. Единственное, что у профессиональной специализации есть общего с разделением труда, это общий принцип организации, который со своей стороны не возникает ни из создания, ни из труда, а исходит из политической сферы, т. е. обязан своим существованием человеческой способности к поступку. Феномены профессиональной специализации и разделения труда могут вообще появиться лишь внутри политических общностей, где люди не просто живут вместе, но совместно и действуют, и где поэтому известен принцип организации.

Специализация в процессах создания ориентируется по существу на создаваемый предмет, для изготовления которого требуется более чем одно умение, так что дело тут идет всегда об объединении и организации определенных профессий, могущих быть совершенно разными, но слаженных друг с другом и кооперирующих между собой. Разделение труда, наоборот, покоится на том что каждая из раздельных работ качественно равнозначна и потому ни для какой из них особых умений не требуется; сама по себе ни одна из этих раздельных работ ничего не производит, каждая соответствует лишь определенному кванту рабочей силы, вместе с другими квантами образующей общую сумму. Возможность этого восходит к тому факту, что два человека могут ввести в действие свои телесные силы одновременно и согласованно, так что по сути они „находятся между собой в таком соотношении, как если бы были одно“ [74]. Это соединение есть полярная противоположность всякой подлинной кооперации, опирающейся как раз на различие коопе-

[74] Так у Виктора фон Вейцзеккера в его статье в юбилейном сборнике Альфреду Веберу (1948) „Zum Begriff der Arbeit“, S. 739. Эссе содержит разнообразные примечательные наблюдения, к сожалению не во всем оправданные, поскольку Вейцзеккер склоняется распространять понятие труда, и без того уже слишком широкое, на тот „труд“, который должен „произвести“ больной чтобы снова быть здоровым.

рирующихся; объединение при разделении труда указывает в сторону родового единства, когда любой экземпляр равен любому другому вплоть до взаимозаменимости. (Формирование трудовых коллективов, где работники социально организованы по принципу всем им в равной мере присущей и потому поддающейся делению рабочей силы, составляет острейший контраст союзам ремесленников, начиная от цехов и гильдий и вплоть до известных типов современных профсоюзов, группирующихся на основе известных умений и специализаций, которые как раз и отличают их от других ремесленников.) И поскольку ни один из поделенных квантов труда сам по себе и от себя, вне зависимости от их суммарного множества, не целесообразен и с достижением своего частного результата не может прийти к завершенности, „естественное" завершение трудового процесса при разделении труда точно такое же как и при неразделенном труде: деятельность завершается либо когда воспроизводство необходимых средств к жизни закончено или когда рабочая сила истощилась. В обоих случаях однако это окончание не окончательно; средства к жизни надо опять воспроизводить снова, а истощение составляет лишь часть индивидуального жизненного процесса, не коллективной жизни рода, который в случае разделения труда является в качестве коллективной рабочей силы собственно субъектом трудового процесса. Коллективная рабочая сила неистощима и соответствует бессмертию рода, чей жизненный процесс в целом тоже не прерывается рождением и смертью отдельных экземпляров.

Намного больше проблем чем возможные ограничения трудовых ресурсов создает поэтому лимитирование, накладываемое на трудовой процесс со стороны ресурсов потребления, поскольку они остаются привязаны к индивиду также и там, где на место индивидуальной выступает коллективная рабочая сила. Безграничным может в принципе быть только растущее накопление, да и то лишь при условии „обобществившегося человечества", которое освобождает свой производственный процесс от ограничений индивидуальной частной собственности и преодолело ограниченность индивидуального присвоения тем, что все богатство, состоявшее в недвижимой собственности, в обладании „нажитыми" и „накопленными" вещами, превращено в деньги или в потребительские товары, которые через их расходование вновь вливаются в экономику и ведут к дальнейшему нарастанию процесса производства. В подобном обществе мы уже и живем, коль скоро в среднем достаток оце-

нивается теперь не по тому чем человек владеет, а по тому что он получает и что может потратить, или потребить, т. е. по тем двум формам, в которых происходит обмен веществ человеческого тела. Проблема этого современного общества поэтому в том, каким образом можно привести индивидуально ограниченные ресурсы потребления в согласие с принципиально безграничными ресурсами труда.

Поскольку человечество в целом еще очень далеко от достижения этой границы изобилия, то возможные пути, на каких общество возможно преодолеет природой заложенное ограничение его собственной плодовитости, можно наблюдать только в рамках отдельной страны и очертить только прикидочно; окажутся ли они в конечном счете действенными, судить нельзя уже потому что значительный процент нынешнего изобилия избыточно богатых стран уходит, на благо им самим и другим, в районы мира, чьим проклятием еще остается бедность. Проклятия богатства можно поэтому коснуться лишь походя, равно как и средств противостоять ему, какие предоставляет живущее в изобилии общество. Они заключаются в том чтобы обращаться с предметами употребления так, как если бы они были предметами потребления, или вообще превращать употребление в потребление, так что теперь какой-нибудь стул или стол потребляется с той же быстротой, как некогда платье или ботинок, а платье или ботинок по возможности оставляются в мире не намного дольше чем откровенно потребительские товары и „потребляются" подобно им. Этот образ и способ обращения с вещами мира с полной естественностью вытекает из способа, каким они производятся. Ибо отличительный признак современного хозяйства — не столько производство товаров, сколько превращение создающей, изготовляющей деятельности в труд. Поскольку предметы произведены этим трудом и таким образом стали продуктами труда, они уже не включаются в употребление, но потребляются и поглощаются. И решающий фактор этого превращения — не замена орудия труда машиной, а перестройка процесса изготовления через введение разделения труда, которое является собственно средством производства, рассчитанным на трудовую деятельность и соразмерным ей. Но подобно тому как орудие труда в форме работающей установки и машины вторглось в трудовой процесс и придало ему видимость „производительной" трудовой деятельности, так наоборот разделение труда, возникшее еще до промышленной революции, перекинулось и на процессы создания, на изготовле-

ние предметов употребления. Не машина, а еще раньше того систематическое подразделение процесса изготовления сделало в принципе излишней старую профессиональную специализацию и впервые создало возможность массового производства, впоследствии конечно сумевшего невероятно развернуться благодаря машине.

Подобно тому как рабочие инструменты и орудия труда облегчают гнет и тяготу труда, не меняя однако из-за этого сущность труда и присущую ему необходимость, точно так же массовость и избыточность, с какою продукты труда внезапно появляются теперь в мире, не могут ничего изменить в их статусе потребительских товаров, не предназначенных для длительного существования и долговременного пребывания в мире. Совсем иначе однако обстоит дело с созданием. Здесь новейшие сдвиги вызвали к жизни существенное изменение, поскольку процесс создания, даже когда в нем производятся не продукты потребления, из-за присущего ему теперь разделения труда приобрел по сути черты трудового процесса. Это дает о себе знать в бесконечном повторении одних и тех же приемов, к чему толкает уже само разделение труда, и хотя машины принудили человека к несравненно более быстрому ритму повторений чем то когда-либо предусматривалось и предписывалось круговращением природы, тем не менее этот типичный для модерна феномен ускорения лишь затемнил, но никоим образом не устранил тот факт что любая работа, а вовсе не только работа у станка, характеризуется повторяемостью и что таким образом машина идет здесь навстречу самой сути труда. Точно так же машина лишь увеличивает плодотворность, присущую самому труду, а изобилие, выбрасываемое в мир массовым фабричным производством, автоматически превращает изготовляемые вещи в товары потребления. Бесконечность ускоряемого машинами рабочего процесса не может быть гарантирована ничем кроме как постоянно возобновляющейся потребностью потребителей, и это означает что производимая им продукция должна утратить характер употребления и приравняться к продуктам потребления. С точки зрения употребляющего и потребляющего человека это попросту значит что из-за невероятного ускорения амортизации объективная разница между употреблением и поглощением, между относительным постоянством употребляемых предметов и стремительным появлением и поглощением продуктов потребления исчезает или становится незначительной.

Само функционирование современной экономики, ориентированной на труд и на трудящегося, требует чтобы все вещи внутри мира появлялись и исчезали в постоянно ускоряющемся темпе; она тотчас впала бы в застой, если бы люди начали по-прежнему употреблять вещи, уважать их и сохранять в привычно присущем им составе. Жилища, мебель, машины, все вещи, применяемые нами и окружающие нас, должны как можно скорее потребляться, как бы пожираться, словно и они тоже принадлежат к тем „дарам“ леса и поля, которые бесполезно портятся если не втянуты в бесконечный круговорот человеческого обмена веществ с природой. Мы словно разрушили хранительные стены, которые во все предшествующие эпохи оберегали мир, создание человеческих рук, от природы — от циклических природных процессов, тесным кольцом обступивших мир, равно как и от биологического круговращения, насквозь пронизывающего его в лице самого человечества, — с тем успехом, что само существование человеческого мира, и без того угрожаемое, мы отдали и подставили природным процессам, решив по-видимому что мы уже настолько абсолютные господа над природой, что способны обойтись и без мира, этой нашей специфически человеческой родины внутри земной природы.

На смену долговечности, надежности, постоянства, идеалов homo faber'a, строителя мира, выступил идеал трудящегося животного, animal laborans, в своих мечтах воображающего себе изобилие какой-то страны молочных рек и кисельных берегов. Идеалом трудящегося социума и может быть лишь изобилие, возрастание плодовитости, дарованное трудом. Так трудовую деятельность мы превратили в работу, а работу разложили на ее мельчайшие частицы, пока не подладили ее к разделению труда и не пришли к общему знаменателю элементарнейшей операции, чтобы убрать с дороги рабочей силы — которая является частью природы и возможно мощнейшей из всех природных сил — то „неестественное“, а именно в подлиннейшем смысле слова искусственное препятствие, которое заключается в мире, в присущем ему постоянстве созданий человеческих рук.

17 *Общество потребителей*

Мы часто слышим что современное общество есть потребительское общество, а поскольку, как мы видели, работа и по-

6 Зак. 3078

требление представляют собственно лишь две фазы одного и того же процесса, навязанного человеку жизненной необходимостью, то это означает, иными словами, что современное общество есть общество труда. Причем это общество труда и потребления возникло не благодаря эмансипации рабочего класса, а скорее благодаря освобождению самой трудовой деятельности, опередившему на несколько веков эмансипацию трудящихся. Для социального порядка, в котором мы живем, значимо не столько то, что впервые в истории трудящееся население допущено с равными правами в публичную сферу, сколько то, что внутри этой сферы всякая деятельность понимается как труд, а стало быть все что бы мы ни делали опускается до нижней ступени человеческой деятельности, до обеспечения жизненных потребностей и удовлетворительного уровня жизни. Согласно общепринятому убеждению, основная задача всякой профессии — обеспечение соответствующего дохода, и число людей, особенно в свободных профессиях, чей выбор профессии руководствуется иными целями, быстро сокращается. Художественные профессии — строго говоря, единственные занятые „создающей деятельностью", какие еще остались в работающем социуме, — составляют тут единственное исключение, еще как-то допускаемое этим обществом.

Та же тенденция понимать любую серьезную деятельность как способ заработать на пропитание, чтобы „хватило на жизнь" (to make a living), проявляется в привычных для нашего общества теориях труда, едва ли не единодушно определяющих труд как противоположность игре. Единственная серьезная деятельность, сама серьезность жизни в буквальнейшем смысле, есть работа, а все остальное, если отнять работу, будет игрой. Критерием для различения тут служит опять-таки жизнь, жизнь одиночки или общества в целом: свободным, как во время оно, считается все то, что не служит ее прямым нуждам; но от всех таких свободных деятельностей — от artes liberales — осталась одна только игра. И в игре действительно выражается что-то вроде свободы самой жизни, а именно „свободного" избытка сил, смеющего играть, раз состояние производительных сил общества достигло точки, когда в дальнейшем росте уже нет жизненной нужды[75]. Эти теории, придающие концептуальную

[75] Категория работы как игры, имеющая большое значение в современной литературе по труду, настолько обобщенная, что ее можно прилагать прямо-таки ко всему, так что не очень даже хочется под-

отчетливость оценкам деятельности, само собой разумеющимся в трудовом обществе, имеют со своей стороны следствием

вергать ее критическому разбору. Однако ее действительное значение заключено в том, что она всегда отождествляется с противоположностью между необходимостью и свободой. И это поистине достойно внимания. По-видимому, внутри трудового общества почти уже непредставимо, что источник свободы может располагаться в чем-то ином чем в игре.

Если отвлечься от этих обобщений, то современную идеализацию труда можно подразделить приблизительно на следующие группы. 1) Труд есть средство для некой более возвышенной цели. Такова большей частью позиция католических авторов, и у нее есть то преимущество, что она хотя бы просто не уклоняется от феноменальной очевидности, соотв. от действительности; по крайней мере включается в рассмотрение то, что труд имеет отношение к жизни и что он тягостен. Выдающийся представитель этого направления Жак Леклерк из Лувена, особенно в его разборе труда и собственности „Leçons de droit naturel“, мною уже цитированном. 2) Труд есть „формирующий процесс: преобразование данной структуры в другую (высшую) структуру“. Это воззрение лежит среди прочего в основе знаменитой работы Отто Липманна „Учебник науки о труде“ (*Otto Lipmann*, Lehrbuch der Arbeitswissenschaft, Jena 1926; 1932). Липманн повторяет между прочим и расхожее мнение, что труд это „функция, исполняемая ради ее цели, ради ее успеха“, от которого для теории труда мало проку уже потому, что то же самое можно утверждать о любой деятельности. 3) Труд в трудовом обществе есть чистое удовольствие или во всяком случае „может быть организован таким же радующим образом, как занятия свободного времени“. Так считает Г. Клитон (*Glen W. Cleeton*, Making work human, 1949). На той же позиции стоит теперь итальянский теоретик труда Коррадо Джини (*Corrado Gini*, Economica lavorista, 1954); по его мнению, поскольку в американском „трудовом обществе труд удовольствие, все люди здесь хотят работать. Тем самым исчезает противоположность между работающими людьми и такими, которые не работают, поскольку не считают это необходимым“ (см. немецкое резюме в Die Grundzüge der Arbeitsökonomie und ihre Bestätigung durch die amerikanische Gesellschaft, в Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1954, Bd. 110, Heft 4). Эта теория кроме того не так нова и не так привязана к американским условиям труда, как она себя подает. Она идет от Ф. Нитти, который уже в конце прошлого века (*F. Nitti*, Le travail humain et ses lois, в Revue internationale de sociologie, 1895) стоял на той точке зрения, что представление „о тягостности труда есть психологический, а не физиологический факт“ и исчезнет в обществе, а котором работают все. 4) Труд считают, наконец, деятельностью, позволяющей человеку покорить природу, стать ее господином и тем самым утвердить свое человеческое

то, что поднимают расхожие в обществе суждения и предрассудки на уровень, когда они последовательно могут быть доведены до своего логического предела. Тут характерно то, что отныне даже созидательная и „творческая" деятельность художника не оставляются в покое, но отождествляются с естественной противоположностью труда, игрой, лишаясь тем самым своей весомости в мире. Внутри трудового жизненного процесса общества в целом „игра" художника выполняет ту же функцию что игра в теннис или растрата времени на хобби в жизни индивида. Короче, освобождение труда имело следствием то, что рабочая активность принята не просто за равноценную и равноправную с любой другой человеческой деятельностью внутри vita activa, но достигла неоспоримого превосходства. С точки зрения „жизненной серьезности", сводящейся к воспроизводству жизни в труде и „зарабатыванию на жизнь", всякая нерабочая деятельность превращается в хобби[76].

Для нашего слуха эти самотолкования модерна звучат настолько отчетливо и почти естественно, что будет неплохо задуматься о том, как мыслили об этих вещах все ранние, не-новоевропейские века. Для них не менее естественным было то, что „искусство зарабатывать деньги" не имеет совершенно ничего общего с собственной сутью тех „искусств", которые — подобно медицине, кораблевождению или архитектуре — все-

бытие. Эта теория лежит в основе нового так наз. трудового гуманизма, прежде всего в его французской форме, и его известнейший представитель Жорж Фридман.

Справившись со всеми этими целиком и полностью академическими анализами, испытываешь откровенное облегчение, читая, что до сих пор еще огромное большинство работающих на вопрос анкеты: „Почему вообще человек работает", ответили просто: „чтобы можно было прожить" или „чтобы заработать деньги" (см. *Helmut Schelsky*, Arbeiterjugend, Gestern und Heute, 1955. Публикации Шельски в этой области вообще отличаются свободой от предрассудков и отказом от академических идеализаций).

[76] Большая роль хобби в современном трудовом обществе бросается в глаза; здесь может заключаться причина курьезной категории труда как игры. Особенно примечательно то, что Маркс, который еще не мог знать такого поворота дел, смог все же его предвидеть. Он, чьи высказывания о будущем безгосударственном и бесклассовом обществе так скудны, неоднократно выражал ожидание, что деятельность этого почти не работающего общества будет состоять в любительских занятиях.

гда уже сопровождались каким-то гонораром, денежным вознаграждением. Платон, пожалуй первым числивший зарабатывание денег как искусство среди других искусств (τέχνη μισθαρνητική), ввел его сюда именно потому что иначе ему не удавалось объяснить денежное вознаграждение, вещь явно совершенно иного рода чем подлинная цель того что мы сегодня назвали бы вольными профессиями; в самом деле, что общего у денег уже и со здоровьем, предметом медицины, или с возведением зданий, предметом архитектуры? По-видимому для занятий этими искусствами требовалось еще знание какого-то добавочного, сопроводительного искусства, помогающего сверх того добраться еще и до своих денег; но это добавочное искусство рассматривалось никоим образом не как элемент труда, необходимо присущего всем в целом свободным профессиям, но напротив как искусство, позволявшее „художнику" освобождать себя от необходимости работать[77]. Оно относится к той же категории что искусство домохозяйства, каким умеет пользоваться домохозяин управляясь со своими рабами, которые ведь не сами собой так послушны чтобы хозяйство функционировало без проблем. Подобно тому как цель медицины здоровье, так цель приобретательского искусства свобода от забот существования; это не вид и способ работы, но напротив то, что человек обязан уметь чтобы не быть обязанным работать. И цели других искусств, этим искусством лишь сопровождаемых, само собой разумеется, еще дальше отдалены от заботы о жизненных нуждах.

Эмансипация труда, за которой последовала эмансипация рабочего класса, его освобождение от угнетения и эксплуатации, несомненно „прогрессивна", если мы измеряем прогресс уменьшением насилия в человеческом обществе. Что она так же прогрессивна, если измерять прогресс увеличением свободы, в этом уверенности уже намного меньше. За единственным исключением пытки никакая осуществляемая человеком власть не сравнима с чудовищной природной силой необходимости, с ее нудящей мощью. Тут может быть причина, почему гречес-

[77] См. Государство 346. Поэтому „искусство приобретения так же отгоняет бедность, как врачебное искусство — болезнь" (Горгий 478). И поскольку оплата этих свободных профессий была факультативной (*Loening*, op. cit.), все практикующие свободные искусства должны достичь внушительного совершенства в дополнительном „искусстве приобретения".

кий язык выводил слово для пытки из слова, означавшего необходимость, а не от слова со значением насилия; греки называли пытки ἀνάγκαι, как если бы осуществляемое тут человеком насилие, βία, достигало принуждающей силы необходимости. Во всяком случае тут причина, почему на протяжении всей античности пытка, а именно „необходимость, какой ни один человек не может противостоять", могла применяться лишь против рабов, и без того подчиненных необходимости [78]. Именно эти искусства насилия — „война, торговля и пиратство", к чьему триединству по Гёте прибавлялось еще искусство деспотического господства над рабами, — обеспечивали победителям услуги побежденных [79], а потому на протяжении большей части известной нам истории они настолько вытесняли необходимость в частную сферу, что оставалось пространство для явления свободы. Не христианство, а Новое время с его превознесением труда достигло здесь решающего сдвига и покрыло искусства насилия таким позором, какого они никогда раньше не знали [80]. Возвышение статуса труда, а стало быть происходящего в труде обмена веществ человека с природой и его необходимости, состоит в теснейшей связи с понижением статуса насилия и его искусств, а именно как принуждения, подавления и эксплуатации, так и искусств создания, которые, как нам

[78] Распространенное сегодня объяснение этого правила, а именно что раб считался „неспособным сказать правду иначе как под пыткой" (*Barrow*, op. cit., p. 31) совершенно ошибочно. Дело обстояло в точности наоборот; люди держались того мнения что под пыткой никто уже не в состоянии придумать ложь, потому что ложь содержит в себе элемент свободы, гораздо более внятный античной психологии чем нам. Поскольку „необходимости" пытки по-видимому разрушали эту способность, т. е. делали свободу невозможной, было запрещено применять ее против свободных граждан. Здесь, как и в другом аспекте, мы находим единственно верную интерпретацию Валлона: „On croyait recueillir la voix même de la nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang" (op. cit., I, p. 325).

[79] О войне и военнопленных как источнике рабов см. *W. L. Westermann*, Sklaverei, в Pauly-Wissowas Realenzyklopädie.

[80] Поскольку развитие техники в нашем столетии столь жутким образом дало о себе знать именно в области военной и разрушительной технологии, мы сегодня легко склоняемся к тому, чтобы не замечать эту другую тенденцию к возрастанию ненасилия в Новое время. При всем том не следовало бы забывать, что девятнадцатый век был возможно самым миролюбивым во всей известной нам истории.

придется увидеть, тоже содержат важный элемент насильственности. Причем дело обстоит так, словно снижение насильственности, столь бросающееся в глаза во всем новоевропейском сдвиге, как бы автоматически распахнуло двери для необходимости. То, что однажды в нашей истории, а именно в последние века гибнущей Римской империи, уже происходило, смогло теперь повториться вновь. А именно, труд тогда уже начал превращаться в занятие свободных — но лишь „чтобы подчинить их принуждению кабалы“ [81].

Уже Маркс осознал, что эмансипация труда в модерне вовсе не обязательно завершится эпохой всеобщей свободы и что с точно таким же успехом она может иметь противоположное последствие, впервые загнав теперь всех людей под ярмо необходимости. Поэтому он подчеркивал, что цель революции не может заключаться в эмансипации рабочего класса, — хотя бы потому не может, что эта эмансипация собственно уже и состоялась, — а только в освобождении человека от труда. Эта цель на первый взгляд кажется утопической, она представляется даже единственным утопическим элементом марксизма и в качестве такового была опознана Симоной Вейль [82]. Для Мар-

[81] *Wallon*, op. cit., III, p. 265. Валлон совершенно замечательно показывает, как тесно обобщение позднего стоицизма, „все люди рабы“, связано с постепенной утратой республиканских свобод в Римской империи, чему действительно соответствовало состояние, когда наконец уже никто не был свободен и каждый имел какого-то господина. Решающим в этом повороте был момент, когда сперва Калигула, а потом Траян соблаговолили называться dominus, словом, которое до того применялось только к главе семьи и хозяйства. Так называемая рабская мораль поздней античности, постановившая, что между жизнью раба и жизнью свободного человека не существует действительной разницы, имела под собой весьма реальную почву. Раб действительно мог сказать своему *господину: никто не свободен, ты* тоже обязан подчиняться господину. Словами Валлона: „Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à toute autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière“ (op. cit., p. 216). „C'est le droit d'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens“ (p. 219–220).

[82] См. *Simone Weil*, La condition ouvrière, 1951; подробнее об этой книге в сл. прим. — Во всяком случае Марксово бесклассовое и безгосударственное общество не утопично. Совершенно независимо от того, что современный ход дел явственно толкает в направлении снятия

кса освобождение от труда было тождественно именно освобождению от необходимости, а такое окончательное освобождение может в итоге означать лишь, что человек освободится и от необходимости потреблять, т. е. от обмена веществ человека с природой вообще, а ведь подобный обмен есть первичное условие самой жизни[83]. Рассмотрев однако сдвиги последних десятилетий, прежде всего приход автоматики с ее фантастическими возможностями, мы начинаем всерьез подозревать что вчерашняя утопия обернется завтрашней реальностью, так что в итоге действительно от всех тягот и трудов, в чей биологический круговорот казалась вовлеченной человеческая жизнь, останется только „усилие“ открыть рот чтобы проглотить еду.

Вместе с тем даже такое осуществление „утопии“ ничего не изменит в принципиальной напрасности жизненного процесса для мира. Обе ступени, какие должен пробегать всегда повторяющийся круговорот биологической жизни, работа и потребление, могут настолько поменяться в своем соотношении, что почти вся человеческая рабочая сила будет расходоваться на поглощение и потребление; однако отсюда не следует, что тогда останется решить „лишь“ одну, сегодня представляющуюся кстати неразрешимой, социальную проблему создания до-

классовых различий и замены государственного аппарата тем аппаратом управления, который по Энгельсу составляет признак социалистического общества, Маркс срисовал этот социальный порядок явно с модели афинской демократии, разве что в коммунистическом обществе будущего именно всем жителям полагалось быть свободными гражданами.

[83] Почти без преувеличения можно сказать, что вышеупомянутая книга Симоны Вейль уникальна в громадной литературе по рабочим вопросам, потому что без предрассудков, без сентиментальностей и без возвеличений просто описывает и интерпретирует узнанное на опыте. Книга написана в форме дневника, в котором она день за днем фиксирует события работы на фабрике, и в качестве мотто она избрала Гомерову строку πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη („с очень тяжелой душой, но гнетет тебя долг непреклонный“) из обращения Гектора к Андромахе (Илиада VI 458). В обществе фабричных рабочих ей становится ясно, что освобождение от труда и необходимости с одной стороны есть единственный действительно утопический элемент марксизма, а с другой стороны как раз революционному рабочему движению оно сообщает его подлинный стимул. Эта питаемая марксизмом утопическая надежда, говорит она, есть тот опиум народа, за который Маркс принимал религию.

статочных поводов для повседневной усталости, потребной просто для поддержания жизни и ее способности потребления[84]. Избавленное от всяких трудностей потребление не изменит пожирающего характера биологического жизненного процесса, но даже усилит его, так что в итоге освобожденный от всех цепей род человеческий сможет каждодневно растрачивать целый мир, будучи в состоянии каждодневно же воспроизводить его заново. Для мира было бы в лучшем случае все равно, какое количество вещей ежедневно и ежечасно доводится внутри него до появления и исчезновения ради поддержания жизни нового общества, пока мир и его вещественность еще могут вообще выдерживать беспощадную динамику полностью механизированного жизненного процесса. Вся опасность предстоящей автоматизации заключается далеко не столько в угрозе природной жизни со стороны механизации и технизации, сколько наоборот в том что именно „искусства" человека, а с ними его настоящая производительность, могут просто утонуть в чудовищно интенсивированном жизненном процессе, так что этот процесс автоматически, т. е. не нуждаясь уже в человеческом усилии и напряжении, втянется в природный, вечно повторяющийся жизненный круговорот. Природный жизненный ритм достигнет при этом непомерной интенсивности и соответственно станет не в пример более „плодотворным", будучи дополнительно приводим в движение и постоянно ускоряем машинным ритмом; однако и эта механизированная и моторизированная жизнь не переменит своей основной черты в отношении к миру, она будет лишь невероятно быстрее и интенсив-

[84] Разумеется, свобода и σχολή, как ее понимала античность, вовсе не одно и то же. Решающе для современного свободного времени то, что оно сэкономлено рабочим временем и служит потреблению, тогда как σχολή было намеренным воздержанием от всех деятельностей, связанных с голым поддержанием жизни, от деятельности потребления не в меньшей мере чем от деятельности труда. Пробным камнем античного „досуга" в его отличии от современного остается знаменитая бережливость, отличавшая греческую жизнь в классический период. Слишком большое богатство, равно как и нищета, были подозрительны, потому что обе мешали досугу, богатство — соблазнами потребления, а нищета — необходимостью труда. Здесь характерно нерасположение, с каким относились к морской торговле, более всего прочего отвечавшей за благосостояние в Афинах. Платон следуя Гесиоду рекомендовал напр. основывать новые города-государства вдали от моря.

нее пожирать вещи мира, разрушая тем присущее миру постоянство.

От постепенного сокращения занятости, наблюдаемого нами теперь вот уже почти столетие, до осуществления этой „утопии", которая пожалуй и не утопия вовсе, лежит далекий путь. Сверх того, как раз в этом аспекте прогресс обычно очень переоценивается, поскольку мерой здесь все еще служит лишь та поистине совсем необычная и необычно бесчеловечная эксплуатация рабочей силы, какая была характерна для ранних стадий капиталистического развития. Если при оценке того, каких великолепных успехов мы добились, мы примем в рассмотрение несколько более длительные промежутки времени, то придем к обескураживающей констатации, что в отношении среднегодовой суммы приходящегося на каждого человека свободного времени мы дошли самое большее лишь до того чтобы снова приблизиться к мало-мальски нормальной и человечески сносной мере[85]. В этом и в других аспектах идеал общества потребителей, как он без сомнения маячит современному социуму, тревожнее чем действительность, какой мы уже достигли. Идеал этот не нов; он содержится в принципиальной предпосылке, на которой покоится и в которой никогда не сомневалась классическая политическая экономия, а именно что цель

[85] По новейшим оценкам в средневековую эпоху работа занимала не больше половины всех дней в году. Число официально праздничных дней доходило до 141 (см. *Levasseur*, op. cit., p. 329, и ср. *Liesse*, Le travail, 1899, p. 257 относительно числа рабочих дней в предреволюционной Франции). Чудовищное удлинение рабочего дня характерно для начальных стадий промышленной революции в том смысле, что рабочих заставляли как бы конкурировать с вновь введенными машинами. Прежде того продолжительность рабочего дня в Англии составляла от одиннадцати до двенадцати часов в 15 веке и десять часов в 17 веке (ср. *H. Herkner*, Arbeitszeit, в Handwörterbuch für die Staatswissenschaft, 1923, Bd. I, S. 889 ff.). Нет сомнений, что „рабочие в первой половине девятнадцатого столетия жили при худших условиях чем беднейшие слои в предшествовавшие века" (*Edouard Dolléans*, Histoire du travail en Françe, 1953). Мы склонны переоценивать меру нашего прогресса, потому что сопоставляем свое положение с поистине очень „мрачной" эпохой. Так что трудно избавиться от подозрения что наш пресловутый прогресс по части долгожительства недалеко увел нас от того, что уже было достигнуто в лучшие века античности. Знать этого мы естественно не можем, но продолжительность жизни многих знаменитых людей, нам из ряда источников известная, подсказывает такое предположение.

и назначение всей vita activa состоит единственно и исключительно в росте богатства, изобилии и „счастье большинства“. И что иное есть в конечном счете этот новоевропейский общественный идеал как не прадревний сон, всегда снящийся горькой нищете и, как нам известно из мира сказок, обладающий великим очарованием — до тех пор, конечно, пока мечта о скатерти-самобранке не осуществляется и не кончается раем для дураков.

Ибо великая надежда, воодушевлявшая Маркса и лучших деятелей рабочего движения во всех странах, что свободное время избавит наконец людей от нужды и animal laborans станет производительным, покоится на иллюзиях механистического мировоззрения, полагающего что рабочая сила подобно всякой другой энергии никогда не сможет исчезнуть и потому, не растраченная на тяготы жизни и не истощенная, автоматически высвободится для „высшего“. В этой надежде Маркса перед его глазами Афины Перикла несомненно стояли моделью, о которой он думал что она может стать наконец реальностью для всех людей, если на основе невероятно возросшей производительности человеческого труда обойтись без рабов. Сто лет спустя после Маркса ложность этого умозаключения нам даже слишком ясна; animal laborans никогда не тратит свое избыточное время ни на что кроме потребления, и чем больше ему будет оставлено времени, тем ненасытнее и опаснее станут его желания и его аппетит. Конечно, виды похоти изощряются, так что потребление уже не ограничивается жизненно необходимым, захватывая наоборот излишнее; но это не меняет характер нового общества, а хуже того, таит в себе ту тяжкую угрозу, что в итоге все предметы мира, так называемые предметы культуры наравне с объектами потребления, падут жертвой пожирания и уничтожения.

Необходимо, пусть утешения здесь и мало, осознать во всей остроте дилемму, в которую нас поставили современные сдвиги и которая заложена в самой природе вещей. С одной стороны, несомненно что только эмансипация труда, а это значит захват всей публичной сферы трудящимся животным, позволила достичь гигантского возрастания производительности труда, в столь значительной мере освободившего современную жизнь от необходимости, тяготеющей на жизни как таковой. С другой стороны, столь же бесспорно что до тех пор, пока animal laborans господствует над публичностью и предписывает ей свои масштабы, никакой публичной сферы в собственном

смысле не может быть, а будет только публично выставленная на обозрение частная. Возможно, мы пока находимся к счастью лишь на первой стадии этого процесса. Но его явственным результатом успело уже стать то, что эвфемистически именуют массовой культурой и что в действительности является таким состоянием общества, когда культуру применяют, злоупотребляя ею и потребительски истощая ее, для развлечения масс, которым надо убить пустое время. Что это массовое общество притом крайне далеко от осуществления „счастья для большинства", стало притчей во языцех; скорее всеобщее недовольство, уже очень близкое к острой, заразительной несчастливости, стало тем настроением, которым охвачены современные массы среди своего изобилия. Они страдают просто-напросто от полностью разрушенного равновесия между трудом и потреблением, между деятельным бытием и покоем, и страдание обостряется тем, что именно сам animal laborans настаивает на том что он называет „счастьем", но что в своей истине есть благодать, заложенная в самой жизни, в естественной смене усталости и покоя, напряжения и отдыха, когда человек может наслаждаться прекращением страдания, короче, в постоянно обновляющемся равновесии расстройства и удовольствия, присущем лишь круговращению природы. То, что в нашем обществе почти каждый верит что имеет право на счастье и в то же время страдает от своего несчастья, есть красноречивейший знак того, что мы действительно уже начали жить в трудовом обществе, в качестве общества потребителей уже не имеющего достаточно работы чтобы поддерживать равновесие между работой и потреблением и тем самым обеспечивать трудящиеся и потребляющие массы их так называемым счастьем, на которое они, по крайней мере пока движутся внутри этого природного круга, до известной степени могут даже притязать. Ибо в отношении так называемого счастья нам не следовало бы забывать, что только animal laborans имеет свойство его требовать; ни мастеру-создателю, ни политически деятельному человеку никогда не приходило на ум хотеть быть счастливым или верить в возможность счастья для смертных людей.

Пожалуй, ничто не более пригодно для привлечения нашего внимания к этому несчастному идеалу счастья трудящегося животного и к опасности его осуществления чем скорость, с какой современная экономика поневоле движется в направлении так называемой waste economy, хозяйствования в опоре на растрату, где во всяком предмете видят бросовый товар и

расходуют и снова выбрасывают вещи почти сразу по их появлении в мире, поскольку иначе весь сложнейший процесс закончится внезапной катастрофой[86]. Но и к осуществлению этого идеала, к учреждению совершенного общества потребителей путь еще далек. Ибо живи мы действительно в таком обществе потребления, мы бы вообще уже не были обитателями никакого мира, безмирно гонимые процессом, в круговращении которого вещи хотя и появлялись бы и исчезали, словно всплывая и утопая, но никогда не оставались бы при нас и вокруг нас достаточно долго чтобы послужить жизненному процессу хотя бы какими-то рамками.

Мир, этот дом, который человек на земле строит сам себе изготовляя его из материала, данного ему в руки земной природой, состоит не из продуктов, подлежащих потреблению и поглощению, а из предметов и вещей, подлежащих использованию и употреблению. Подобно тому как природа и земля предоставляют условия для человеческой жизни, так мир и вещи мира создают условия, когда жизнь на земле может быть прожита как специфически человеческая. Для animal laborans, т. е. стало быть для каждого человека, поскольку человек всегда есть помимо прочего и работающее существо, земля и природа дарят благодать, сыплют как из рога изобилия „блага", одинаково принадлежащие всем детям земли, и они „принимают их из ее рук", чтобы „слиться" с ними в труде и потреблении[87]. Однако та же самая природа уже перестает быть великой матерью и дарительницей, когда homo faber берется за построение своего мира; единственно что она теперь может еще дать, это „сам по себе почти ничего не стоящий материал", приобретающий ценность и годность лишь в обрабатывающем изготовлении[88]. Без благодарного принятия и применения природы и даримых ею вещей, но также и без защиты себя от природных процессов разрастания и упадка animal laborans, каковым человек всегда среди прочего является, никогда не смог бы поддержать свою жизнедеятельность. Но и эта жизнь никогда не стала бы настоящей человеческой жизнью, если бы homo faber не знал, какими искусствами человеческая жизнь может создать себе внеестественно-искусственное жилище, чьи

[86] На опасности этого хозяйства недавно с большой ясностью указал Гэлбрайт (*John Kenneth Galbraith*, The affluent society, 1958).

[87] *Locke*, op. cit., § 28.

[88] Ibid., § 43.

долговечность и устойчивость встают в прямое противоречие с жизнью его обитателей.

Чем легче становится жизнь в социуме трудящихся и потребителей, тем труднее просто хотя бы ощутить напор и принуждение необходимости, гонящие и подстегивающие общественную жизнь, потому что внешние признаки необходимости, тягота и бедствие, почти исчезли. Опасность подобного общества в том, что, ослепленное избытком своей возрастающей плодовитости и втянутое в гладкое функционирование бесконечного процесса, оно забывает о своей собственной тщетности — об эфемерности жизни, которая, по мысли Адама Смита, „не утверждает и не осуществляет себя ни в каком постоянном субстрате, способном еще существовать когда трудовое усилие прекратилось“[89].

[89] *Adam Smith*, op. cit., I, p. 295.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

СОЗДАНИЕ

18 *Долговечность мира*

Мастерство наших рук, а не труд нашего тела, homo faber, обрабатывающий данный материал в целях изготовления, а не animal laborans, телесно „сливающийся" с материалом своей работы, телесно поглощающий ее результат, создает то прямо-таки несчетное множество вещей, совокупная сумма которых складывается в выстраиваемый человеком мир [1]. Большинство этих вещей, но не все, оказываются употребительными предметами и как таковые обладают постоянством, в котором Локк видел предпосылку собственности, Адам Смит — предпосылку возникновения „ценностей", появляющихся на рынке и пригодных для обмена, а Маркс — доказательство присущей человеческой природе производительности. Эти предметы употребляются а не потребляются, употребление их не истребляет; их сохранность придает миру как созданию рук человеческих долговечность и постоянство, без которых смертно-непостоянное бытие человечества на земле не смогло бы учредить себя; в них собственно человеческое отечество человека.

Но стабильность создаваемого людьми вещественного мира тоже не абсолютна. Употребление, которое мы делаем из вещей, изнашивает их, хотя и не истребляет; жизненный процесс, двигатель человеческой экзистенции, пронизывая ее,

[1] Латинское слово faber, по-видимому связанное с facere в смысле изготовляющего делания, обозначает художника или ремесленника, обрабатывающего твердый материал — дерево, камень или металл. Ему соответствует греческое слово τέκτων, для которого faber служит и переводом. Множественное число fabri часто входит в выражение fabri tignarii, строительные рабочие и плотники.

Мне не удалось установить, когда впервые возникает выражение homo faber или кто его сконструировал. Достоверно только, что его происхождение вполне современное; Жан Леклерк считает его создателем Бергсона (*Jean Leclercq*, Vers la société basée sur le travail, в Revue du travail, vol. LI, no. 3, mars 1950).

вторгается и в мир; и даже перестань мы пользоваться вещами мира, они все равно в конце концов погибнут, возвратившись во всеобъемлющий круговорот природы, из которого они были вырваны и наперекор которому получили самостоятельное бытие. Выброшенный из мира людей и предоставленный самому себе, стул тоже снова станет деревом, а дерево истлеет и возвратится в почву, откуда оно росло пока его не срубили чтобы использовать как материал для задуманного изделия. Таким представляется конец, ожидающий в итоге любую и каждую вещь мира, как бы знак того что они произведения смертных людей; но для мира в целом, внутри которого каждая отдельная вещь постоянно заменяется вместе со сменой рождающихся в него, пребывающих в нем и опять исчезающих из него поколений, такой конец не приходит. Сверх того, употребление хотя и изнашивает отдельные предметы, однако эта изнашиваемость не в том же смысле принадлежит их существу, как уничтожимость — существу продуктов потребления, в поглощении которых их естественный конец. Изнашиванию при употреблении подлежат долговечность и устойчивость.

Именно эта устойчивость придает вещам мира относительную независимость от существования создавших и употребляющих их людей, ту „объективную“ предметность, которая дает им возможность „устоять“ перед ненасытными потребностями и нуждами своих создателей и по меньшей мере на какое-то время их пережить[2]. В этом аспекте вещи мира имеют задачу стабилизировать человеческую жизнь, и их „объективность“ заключается в том что всесметающей изменчивости естественной жизни — где, по слову Гераклита, никогда один и тот же человек не может войти в один и тот же поток, — они придают человеческую тождественность, идентичность, следующую из того что тот же самый стул и тот же самый стол с неизменной надежностью встречают ежедневно меняющегося человека. Иными словами, то, что противостоит субъективности человека и чем она себя измеряет, есть объективность, предметность созданного им же самим мира, а не возвышенное равнодушие не тронутой рукою человека природы, чья подавляющая стихийная мощь через посредство биологического жизненного процесса и его круговорота вгоняет и встраивает его, наоборот,

[2] Слово „предмет“ буквальный перевод „объекта“, слово, которое происходит от obicere *бросать, выставлять впереди себя* и первоначально обозначало все противопоставленное.

в то всеохватное кружащее движение, в каком несется все природное. Лишь поскольку мы из дарованного нам природой воздвигли объективную предметность своего мира, поскольку в окружении природы построили какое-то нам одним свойственное окружение, защищающее нас от нее, мы способны теперь и природу тоже рассматривать и обрабатывать объективно как „предмет". Без воздвижения такого мира между человеком и природой царила бы вечная подвижность, но ни предметности, ни объективности.

Хотя употребление и потребление разнятся между собой не меньше чем создание и работа, все же нередко они так близки друг к другу, так почти незаметно друг в друга переходят, что публичное и ученое мнение, отождествляющее эти вещи между собой, кажется оправданным. Всякое употребление действительно содержит элемент потребления, поскольку всякий контакт употребляемого предмета с живуще-потребляющим организмом вызывает процесс амортизации, так что отождествление употребления и потребления кажется тем естественнее, чем больше употребляемый предмет соприкасается с телесной сферой пользователя. Если к примеру при анализе употребляемых предметов иметь в виду то, что отвечает нашей потребности в одежде, то можно прийти к убеждению что употребление отличается от потребления лишь неким замедлением темпа. Против этого, как мы уже упоминали, говорит то, что износ представляет собой хотя и неизбежное, но вторичное следствие употребимости, тогда как поглощение продуктов потребления и есть цель, ради которой они были вообще произведены. Самое дешевое фабричное изделие отличается от изысканнейшего деликатеса еще и тем, что не портится если его не используют, имея какую-то пусть скромную самостоятельность, позволяющую ему пережить меняющиеся прихоти своего обладателя на довольно значительный отрезок времени. Если не уничтожить новую пару обуви совсем уж нарочно, она, ношеная или неношеная, останется на известное время в мире.

Есть однако более знаменитый, да и гораздо более убедительный пример, который можно привести в пользу уравнения создания с работой. Необходимейшая и элементарнейшая работа человека состоит в обработке почвы и земледелие поистине представляет собой деятельность, при которой работа по мере ее выполнения превращается в создание. Ибо хотя все сельскохозяйственные работы более необходимы для биологи-

ческого жизненного процесса человека и более интимно прилажены к круговращению природы чем любая другая деятельность, они тем не менее оставляют по себе результат, переживающий самую деятельность и становящийся осязаемой, непреходящей частицей мира: где из года в год с бесконечной повторяемостью пашут, сеют и жнут, там дикая природа превращается в конце концов в обжитую человеком местность. Тут понятная причина того, что во все времена в пример достойного труда приводили работу на земле, а домашняя работа постоянно выставлялась на вид когда хотели подчеркнуть рабскую природу труда. Работа на земле, занятая производством продовольствия, несомненно ближе к созданию чем домашняя работа, необходимая для его потребления; несомненно также что исстари высокая оценка землепашества учитывает, что обработка почвы производит именно не только продовольствие, но и ухоженную пашню, на которой земля, превращенная в поле, дает впредь основание для учреждения мира. Однако даже и в этом случае разница между работой и созданием как человеческими деятельностями бросается в глаза: пашня тоже по-настоящему никогда не такой употребляемый предмет, обладающий своей самостоятельностью и для своего постоянства нуждающийся лишь в известном уходе; распаханная почва, чтобы остаться пахотной землей, должна обрабатываться каждый раз снова; она не имеет независимого от человеческих усилий бытия, никогда не становится предметом. Даже там, где после столетних усилий обработанная почва стала сельским пейзажем, она не достигла предметности, присущей созданным вещам, раз навсегда обеспеченным в своем существовании внутри мира; чтобы остаться частью мира и не отпасть снова в природное одичание, она должна каждый раз создаваться снова.

19 *Овеществление*

Изготовляющая деятельность homo faber'a, создающего мир, происходит как овеществление. Даже самым хрупким вещам он придает известную солидность, заимствуемую им из материала, из которого он их изготавливает. Этот материал опять же есть равным образом нечто изготовленное; он не просто имеющаяся данность, как плоды и ягоды, которые мы срываем, а можем и оставить висеть, не вмешиваясь при этом в хозяйство природы. Материал должен быть сперва добыт, вырван из сво-

его природного окружения, и для получения этого материала человек вторгается в природное хозяйство, либо разрушая что-то живое — срубая дерево для заготовки дров — либо прерывает какой-то из более медленных природных процессов, вырывая из лона земли железо, камень, мрамор. Всякое создание насильственно, и homo faber, творец мира, может исполнять свое дело лишь разрушая природу. Библия сделала Адама, привязанного к пашне, работающего человека, господином над всеми живущими тварями, но animal laborans, умеющий силой подвластных ему и прирученных им зверей умножить силу собственного тела, чтобы доставить своей жизни пропитание, никогда не станет господином Земли и самой природы. Лишь поскольку человек есть также и homo faber, ему возможно удастся стать господином и хозяином всей земли. И поскольку человеческая производительность всегда соразмеряла себя с божественной творческой силой, творящей ex nihilo, из ничего, тогда как человек нуждается в субстанции, которую он формирует, то образ Прометеева бунта так же тесно породнился с представлением о homo faber, как образ преданного Богу благочестия в библейском смысле стал образцом жизни, которая благословенна, когда проведена в тяготах труда. Во всяком создании заложено нечто прометеевское, ибо оно воздвигает мир, основанный на насильственном овладении частью богом созданной природы[3].

[3] Представление, что человек в своем творчестве привязан к материалу, тогда как Бог производит всё из ничего, принадлежит Средневековью, тогда как ощущение человека неограниченным господином Земли и земной природы характерно для Нового времени. Оба воззрения вступают в известное противоречие с духом Библии. Ибо для Ветхого завета человек господин всех живущих тварей, сотворенных ему в помощь; он остается служителем земли, и земные блага не материал для какой-то независимой, прометеевской творящей силы. Характерно, что Лютер и в этом плане тоже отвергает попытки схоластики интерпретировать библейские учения с помощью греческой философии и со своей стороны пытается элиминировать все творческие элементы в человеческом действии. Все, что человек делает в отношении природы, сводится к „отысканию" сокровищ, вложенных в нее Богом; он остается служителем Земли как в Ветхом завете: „Скажи-ка, кто вложил серебро и золото в горы так, что человек его находит? Кто вложил в поле великое благо взращивания...? Труд ли человеческий это делает? Да, конечно, труд это все находит; но Бог должен всё туда вложить, чтобы труд мог это найти... Так мы находим, что весь наш труд есть не что иное как нахождение и извлечение Бо-

Сила и крепость человека имеют свое стихийнейшее выражение в разнообразном опыте этого насилия и составляют поэтому предельную противоположность тому мучительно-истощающему напряжению, из которого складывается основной опыт труда. Из них возникают самодостоверность и самоощущение, и они могут даже стать источником довольства всей жизнью, но они в принципе отличны от благодати, осеняющей жизнь, прошедшую в тяготах и трудах, и они никогда не могут достичь интенсивности чувства удовольствия, сопутствующего порой работе, прежде всего тогда, когда усилие прилагается ритмично и тело ощущает то же удовольствие, которое присуще всякому ритмически упорядоченному движению. Насколько современные описания „радости труда" имеют в виду нечто большее чем радость труда в здоровом теле, библейское блаженство полноты жизни и смерти, насколько они, далее, не основаны на смешении гордости от успеха с крайне проблематичной „радостью", якобы призванной сопровождать процесс самого исполнения[4]; их подлинным опытным основанием бывает почти физическое чувство удовлетворения, дающее о себе знать всякий раз когда присущий ему потенциал силы во всей его насильственности человек мерит по неодолимой мощи стихийных энергий, которым он способен противостоять в той степени, в какой ему удается словно бы перехитрить их, а именно благодаря изобретению орудий неимоверно умножить присущую ему силу сверх всякой природной меры. Вещная субстанциальность, внутренне присущая предметам мира и придающая им их сопротивляемость, оказывается не результатом благодати и тяготы, удовольствия и терзания, с какими мы в поте нашего лица едим свой хлеб, но производным этой силы; а такие произведения не падают человеку в руки подобно плодам земли, они не свободный дар природы, каким она, неистощимая, наделяет своих тварей; необходимый для их создания материал надо извлечь из недр земли, субстанция и субстанциальность суть уже дело рук человеческих.

Что касается собственно изготовления, оно осуществляется

жьего добра, но ничего сделать и поддержать он не может" (*Martin Luther*, Werke, hg. von Walsch, Bd. V, S. 1873).

[4] В знаменитой книге Хендрика де Манса „Борьба за радость труда" (1927) описывается напр. исключительно характерное для всех работающих удовлетворение от изготовления предмета, приходящее естественно лишь когда работа завершена.

всегда в ориентации на модель, по чьему образцу создается изготовляемая вещь. Такая модель может лишь мелькнуть перед внутренним взором создателя или она может быть уже и экспериментально опредмечена в качестве проекта. В любом случае прообраз, руководящий изготовлением, находится вне самого создателя; он предшествует процессу создания и обусловливает его совершенно подобно тому, как подстегивающие стимулы жизненного процесса в рабочем предшествуют собственно работе и обусловливают ее. (Это описание, разумеется, противоречит учениям современной психологии, считающей что представления поддаются такой же осязаемой локализации в голове как чувство голода в желудке. Эта субъективация в современной науке лишь зеркально отражает более радикальную субъективацию современного общества и позволяет оправдывать себя тем, что современное изготовление осуществляется действительно по способу труда, так что создатель, даже захоти он этого по-настоящему, совершенно неспособен работать „больше ради дела чем ради себя самого“ [5], ведь большей частью он не имеет ни малейшего представления об этом „деле“, а именно о том как предмет, в изготовлении которого он участвует, будет в конце концов выглядеть [6]. Но эти оправдывающие обстоятельства, хотя исторически они имеют большое значение, при описании принципиального членения vita activa едва ли подлежат рассмотрению.) Решающим здесь является то, что все телесные ощущения, удовольствие и неудовольствие, стремление и его удовлетворение — имеющие настолько „приватную“ природу, что о них невозможно даже адекватно сообщить, не говоря уж об их вещном проявлении во внешнем мире, — целой пропастью отделены от мира духовных представлений, который настолько легко и естественно поддается овеществле-

[5] Формулировка принадлежит Иву Симону (*Yves Simon*, Trois leçons sur le travail, Paris, s. a.), однако она типична для идеализаций труда у либеральных католических авторов. „Le travailleur travaille pour son oeuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse“, пишет к примеру доминиканец Шеню (*M. D. Chenu*, Pour une théologie du travail, в Esprit, 1952; 1955). Совершенно аналогично у Лакруа (*Jean Lacroix*, La notion du travail, в La vie intellectuelle, juin 1952).

[6] Жорж Фридман (*Georges Friedmann*, Problèmes humains du machinisme industriel, 1946, p. 211) подробно описывает, как часто заводские рабочие не знают даже названия и цели деталей, производимых их машиной.

нию, что мы ни стола не можем изготовить не представив себе вначале неким образом стола, т. е. не имея „идею" этого стола перед глазами, ни представить себе стола не можем без привязки к какому-то определенному столу из наших воспоминаний о каких-то своих чувственных наблюдениях.

Для места, занимаемого деятельностью создания в иерархии vita activa, важное значение имеет то, что представление, или модель, руководящая процессом изготовления, ему не только предшествует, но и после изготовления предмета не исчезает снова и таким образом удерживается в некой актуальности, делающей возможным дальнейшее изготовление идентичных предметов. Но и эта неотъемлемая от создания потенциальная размножимость модели принципиально отличается от повторения, являвшегося отличительным признаком труда. Ибо повторение есть лишь тот вид и способ, каким работа следует за круговращением биологической жизни и остается ему подчинены; потребности и позывы человеческого тела приходят и уходят в ритмической последовательности, они появляются и исчезают, но не остаются надолго. Размножением, напротив, размножается то, что уже обладает относительно стабильным, относительно обеспеченным существованием в мире. Это свойство постоянного пребывания, присущее модели и образцу, — что до начала создания образец уже был и все еще остается тождественным себе после того как изготовление достигло цели, т. е. что стало быть он существует дольше возникновения всех созданных по нему вещей и каждый раз снова может неизменно и неисчерпаемо служить для создания новых вещей, — играет очень большую роль в учении Платона о вечных идеях. Поскольку учение об идеях реально отталкивается от слова *идея* — т. е. из ἰδέα и εἶδος, из *образа* и *вида,* — впервые именно Платоном примененного в философском смысле, оно явно опирается на опыт создания, ποίησις, и хотя Платон, разумеется, применяет идеи для передачи совершенно другого, собственно философского опыта „видения", он все же неизменно, желая продемонстрировать правдоподобность своих учений, возвращается к примерам, взятым из мира ремесел и искусств[7]. Так в итоге становится очевидно, что одна единствен-

[7] О том, что Платон первый применил слово ἰδέα в философском значении, мы знаем от Аристотеля (I книга Метафизики, 987b 8). Элс (*Gerard F. Else*, The terminology of ideas, в Harvard studies in classical philology, vol. XLVII, 1936) прекрасно излагает доплатоновское зна-

ная, вечная идея царит над множественностью преходящих вещей, ибо это отношение между вечно единым и изменчиво-многим увидено в очевидной аналогии к отношению, существующему между постоянством единственной модели и множеством возникающих и гибнущих вещей, какие можно изготовить по ее образцу.

чение этого слова. Он справедливо подчеркивает, что из диалогов нам не становится ясно, чему учение об идеях учило в своей окончательной форме. Мы не знаем также ничего определенного о его происхождении, но тут самая надежная информация может содержаться еще в значении самого слова, так ошеломляюще введенного Платоном в язык философских понятий, хотя оно было неупотребительным в повседневном языке Аттики. Слова εἶδος и ἰδέα относятся несомненно к зримым формам и образам, а именно в специальном смысле к живым существам; это делает собственно неправдоподобным, что учение об идеях имеет геометрически-математическое происхождение. Корнфорд допускает, что это учение с одной стороны сократического происхождения, коль скоро Сократ разбирал такие вопросы как о справедливом вообще, о благе самом по себе и пытался определить понятия, которые мы постоянно употребляем и которые нам в чувственном опыте не даны; и что с другой стороны оно возникло под пифагорейским влиянием, поскольку ответ учения об идеях на сократические вопросы, а именно вечное и отграниченное от всего преходящего существование идеи справедливости или блага предполагало, что существует сознательная и познающая душа, так же отдельная от тела и от чувств, как идея отдельна от земных вещей. Таким образом, Платон как бы ответил на сократические вопросы пифагорейским учением о душе. Это звучит правдоподобно (у Корнфорда смотри прежде всего его книгу „Платон и Парменид"). Но мой разбор оставляет все эти вопросы намеренно без ответа; он ориентируется просто на X книгу „Государства", где Платон сам поясняет понятие идеи на обыденном примере ремесленника, изготовляющего ложа и стулья „соответственно их идее", т. е. стало быть составленному заранее представлению, причем Платон еще специально добавляет: это мы имеем в виду здесь и в аналогичных случаях. Для Платона слово ‚идея' имело совершенно иное чем для нас, конкретно звучащее и значимое качество; и указать этим словом он хотел просто на то, что „ремесленник, изготовляющий ложе или стол, смотрит при этом не на другое ложе или на другой стол, а на ‚идею' ложа" (ср. *Kurt von Fritz*, The constitution of Athens, 1950, p. 34–35).

Само собой разумеется, ни одно из этих объяснений не затрагивает сути дела, т. е. ни специфически философского опыта, лежащего в основе идеи понятия, ни того решающего и именно лишь идеям присущего свойства излучающей силы, что они подобно Солнцу озаряют все являющееся и дают ему светиться.

Что же касается самого процесса создания, то он по своей сути подходит под категорию цели-средства. Изготовленная вещь есть конечный результат, поскольку процесс создания приходит в нем к своему концу („процесс погашается продуктом“, как говорит Маркс), и это есть та цель, для которой сам процесс изготовления был лишь средством. Работа, правда, тоже имеет „целью“ потребление, но поскольку эта цель, рассмотренная как конечный результат, лишена постоянства, какое бывает у существующего в мире предмета, конец рабочего процесса детерминируется не конечным продуктом, а истощением рабочей силы; продукты труда со своей стороны сразу же снова превращаются в средства, их целевой характер есть у них вполне преходящее свойство, которое тотчас исчезает, когда производимые блага подводятся к своему назначению, применяются как продовольствие для регенерации рабочей силы. Об окончании процесса создания, наоборот, не может быть никакого спора; он подходит к концу, когда совершенно новая вещь, стабильная и самостоятельная, отныне без всякой помощи человека способная пребывать в мире, добавлена к этому созданию рук человеческих. Что касается этой вещи в ее готовности, то процесс, которому она обязана своим возникновением, не обязательно должен повторяться. Что ремесленник его потом все же повторяет, изготовляя одну вещь за другой, относится лишь к тому, что и он тоже должен добыть себе средства к жизни, и это означает лишь, что в известном смысле создание и труд совпадают; или же поводом тут может быть то, что существует спрос на подобные вещи и изготовитель желает удовлетворить его в целях приобретательства, а это значит лишь, что, как выразился бы Платон, помимо своего ремесленного искусства он добавочно изучил еще и желает применить искусство добывания денег. Дело здесь сводится к тому, что процесс создания в обоих случаях повторяется по причинам, находящимся вне его и не имеющим к нему отношения; тогда как бесконечное вращающееся по кругу повторение присуще всем рабочим процессам; человек должен есть чтобы работать и должен работать чтобы есть.

Собственно отличительный признак создания в том, что оно имеет определенное начало и определенный, предсказуемый конец; и уже этим одним оно отличается от всех других человеческих деятельностей. Труд, втянутый в круговорот тела, не имеет ни начала ни конца. И поступок, хотя он имеет отчетливо опознаваемое начало, но, раз уж им однажды положе-

но чему-то начало, тоже, как мы это увидим, хотя и другим способом, бесконечен; никоим образом он не имеет окончания, которое можно было бы предсказать, и цели, которую можно было бы с достоверностью преследовать. Эта большая надежность, присущая созданию, находит себе отражение в том факте, что в отличие от поступка изготовление не неотменимо. Что создано рукой человека, человеческой же рукой может быть снова разрушено, и ни один из употребительных предметов не необходим в жизненном процессе настолько, чтобы его изготовитель не мог допустить его уничтожения и пережить его. Homo faber действительно господин и хозяин, не только потому что он господин природы или научился ее себе подчинять, но также и потому что он господин самому себе, своему собственному действию и бездействию, — чего нельзя сказать ни об animal laborans, который остается подчинен нуждам собственной жизни, ни о поступающем человеке, всегда оказывающемся в зависимости от своих собратьев-людей. Независимо ни от чего и ни от кого, наедине с маячащим перед ним образом подлежащей изготовлению вещи homo faber способен произвести ее снова; и опять же наедине, перед лицом результата своей деятельности он может решить, отвечает ли творение его рук представлению его духа, и волен, если оно ему не нравится, разрушить его.

20 *Роль инструментального в труде*

Для homo faber'а, целиком полагающегося на свои руки, первейшие из всех инструментов и орудий, человека действительно можно определить, словами Бенджамина Франклина, как toolmaking animal, живое существо, изготовляющее инструменты. Те самые орудия, которые служат работающему животному, animal laborans, лишь для облегчения его бремени и для механизации труда, homo faber задумал и изобрел для создания мира вещей, и их пригодность и точность гораздо вернее служит объективно предметным целям, для которых он их хотел применить и которые всегда уже маячили перед его внутренним взором, чем как если бы они возникли в ответ на требования жизненной нужды или субъективных потребностей. Орудия, устройства и инструменты настолько принадлежат миру, что целые исторические эпохи с их цивилизациями мы классифицируем по ним и с их помощью. Нигде однако их при-

надлежность миру не выступает так явно, как в процессах труда, где они по сути дела оказываются единственными вещами, переживающими как процесс труда так и процесс потребления. Для animal laborans, именно поскольку он подчинен жизненному процессу и вынужден постоянно служить его поддержанию, орудия и инструменты, которыми он пользуется, представляют поэтому самый мир в его долговечности и устойчивости вообще и неизбежно должны играть в его „мировоззрении" намного более значительную роль чем какая признается за простыми средствами. Для труда орудия и машины утрачивают свой инструментальный характер, и animal laborans движется среди них так же, как homo faber движется в мире готовых вещей, в мире своих целей.

Часто слышные в современном обществе жалобы на извращение средств в цели и наоборот целей в средства, — что средства оказались сильнее целей и что человек становится рабом машин, которые сам же изобрел, приспосабливаясь к их диктату вместо того чтобы применять их как простые средства для человеческих целей и потребностей, — коренятся в реальной ситуации труда. Ибо для труда, первоначально состоящего в подготовке даров природы для потребления, столь исключительно важное для всякого создания различение между целью и средством не имеет просто никакого смысла, ибо в нем цель и средство вообще выступают еще недостаточно раздельно чтобы их можно было четко развести и разделить. Поэтому изобретенные homo faber'ом инструменты и орудия, с которыми он пришел на помощь к animal laborans в его работе, теряют свой инструментальный характер сразу же, как только они по-настоящему входят в процесс труда. Потому-то и бессмысленно перед жизнью и жизненным процессом, интегральную часть которого образует работа, никогда не возвышаясь над ним как таковым, ставить вопросы, предполагающие категорию цели — средства, т. е. например спрашивать, живет ли человек удовлетворяя свои потребности для того чтобы иметь рабочую силу или же наоборот он работает только для того чтобы потом иметь возможность удовлетворить свои потребности.

При желании уяснить себе, что это собственно значит для человеческого поведения, находиться в ситуации, когда невозможно четко различить между средствами и целями, надо представить себе ситуацию работающего тела, для которого на место свободного распоряжения и свободного применения орудий в видах определенного конечного продукта выступило ритми-

ческое соединение тела со своим инструментом, причем силой, соединяющей тело с инструментом, является само движение работы. Усилие рабочего, но не создателя, требует для получения лучших результатов ритмически упорядоченного движения, соотв. при совместном труде многих работников — ритмической координации всех индивидуальных движений в группе[8]. В этом движении орудия труда утрачивают свой инстру-

[8] После знаменитого сборника трудовых песен Карла Бюхера обширная научная литература продолжала углубляться в связь „труда и ритма". В одном из лучших среди этих исследований (*Joseph Schopp*, Das Deutsche Arbeitslied, 1935) специально указывается на то, что существуют трудовые песни, но собственно не бывает песен изготовления. Ремесленники поют свои песни после работы при дружеском общении. Это конечно связано с тем, что изготовляющая деятельность не имеет какого-то „природного" ритма. Не говоря уже о многочисленных жалобах на искусственный ритм, навязываемый человеку машиной, иногда замечают также, что этот искусственный ритм поразительно схож с природным ритмом труда. По той же причине заслуживает внимания, что сами рабочие относительно редко жалуются на машинный ритм и, наоборот, явно ощущают одну и ту же „радость труда", всё равно, работа машин или чистая телесная работа определяет ритм трудового процесса (на эту тему см. *Georges Friedmann*, Où va le travail humain? 1953, p. 233, и *Hendrik de Man*, op. cit., p. 213). Это между прочим подтверждается и статистикой, проведенной в начале века на фабриках Форда. Бюхер, полагавший, что ритмическая работа это уже „одуховленная работа", равным образом указывал и на то, что „только те однообразные работы, которые не удается оформить ритмически", ощущались как изнурительные (op. cit., S. 443). Все это доказывает, что труд у машины, хотя его темп выше, а порядок однообразнее, гораздо ближе к немашинному, спонтанному труду чем к изготовлению; разницу кладет ритмическое как таковое. И Хендрик де Ман тоже указывает на то, что „этот воспетый Бюхером мир в меньшей мере принадлежит к мастерству творческого процесса чем к простому, голому... отбыванию трудовой повинности" (op. cit., p. 244). Именно это отбывание трудовой повинности однако возбуждает чувство удовольствия, причем независимо от того, что в нем достигается; тогда как сама ремесленная деятельность вообще не возбуждает никакого „удовольствия", она может радоваться только изготовленным предметам и гордиться достижением.

Как однако проблематичны все эти теории „радости труда" вообще, становится очевидно, когда мы спрашиваем самих рабочих, почему они к примеру предпочитают монотонную работу. Причина в том, что это механическая работа, не требующая внимания, так что она позволяет им думать о другом — „душевно отойти", как говорят в Берлине (ср. *Thielicke und Pentzlin*, Mensch und Arbeit im technischen

ментальный характер и равным образом в нем стирается различие между человеком и орудием, т. е. средством его труда, так же как между человеком и тем что он производит, т. е. его целью. Рабочим процессом — и всеми процессами создания, исполняемого способом работы — правит и не заранее задуманная цель, и не желательный продукт, а динамика самого процесса и ритм, в который он захватывает работающего. В этот ритм втягиваются и орудия труда, так что тело и инструмент ходят вместе в одинаковом, всегда повторяющемся движении, пока в конечном счете машины, ввиду их подвижности лучше всех орудий приспособленные для работ „трудящегося животного", не отнимут у тела инициативу движения, и рабочий уже не задает темп орудию, а в известной мере танцует под такт машины. Ничто не идет навстречу механизации легче и естественнее чем ритм рабочего процесса, а именно поскольку он со своей стороны обусловлен столь же автоматическим, в повторительной форме протекающим ритмом жизненного процесса и его обмена веществ с природой. Именно потому что animal laborans применяет орудия и инструменты не для целей водружения мира, а для того чтобы облегчить себе работу, он живет буквально в мире машин с тех пор как промышленная революция и освобождение труда заменили почти все орудия машинами, т. е. тысячекратно с помощью природных энергий умножили человеческую рабочую силу.

Решающее различие между орудиями труда и машинами всего лучше осмыслить, вдумавшись в нескончаемые дискуссии о том, должен ли человек приспособиться к машинам или наоборот гуманнее было бы приспособить машины к „природе" человека. Главную причину неисправимой бесплодности подобных дискуссий мы уже упомянули в первой главе: поскольку

Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung, 1954, S. 35 ff.). По статистике Института психологии труда Макса Планка 90% всех рабочих предпочитают механические, однообразные формы труда всем другим. Что это предпочтение механических видов труда вовсе не обязательно признак тупости или деградации, следует из того что оно находится в полном соответствии с очень ранним христианским опытом телесного труда; меньшее внимание, требующееся для него в сравнении с другими деятельностями, считалось одним из его существенных преимуществ, поскольку оставляло место для „созерцания" (см. *Etienne Delaruelle*, Le travail dans les Règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. XLI, no. 1, 1948).

человек есть обусловленное существо в том смысле что всякая вещь, находит ли он ее или сам изготовляет, сразу становится для него условием его существования, то он естественно и к машинному окружению приспособился, позволил ему обусловливать себя в тот самый момент, в какой их изобрел. Машины сегодня не менее безусловное условие нашего существования чем инструменты и орудия для всех прежних эпох. Интерес этой дискуссии заключается не столько в головоломке, вокруг которой она вращается, сколько в том, что подобный вопрос вообще мог быть поднят. В самом деле, ни один человек никогда не ломал себе голову над тем, должен ли человек подобающим образом приспособиться к применяемому им топору или наоборот надо топор приспособить к его природе, сделав его более гуманным. Это звучало бы точно так же смехотворно, как предложение привести человека и его руки в подобающее соотношение друг с другом. С машинами по-настоящему случай совсем другой. В отличие от орудия, которое в каждый отдельный момент остается подчинено изготовляющему движению руки и служит ей как средство, машина требует от рабочего чтобы он ее обслуживал и подлаживал ритм своего тела к ее механическому движению. Это разумеется никоим образом не значит, как зачастую думают, будто человек как таковой механизируется или вынужден опуститься до рабства у машин; но безусловно верно то, что пока длится работа за станком, механический процесс заступает на место телесного ритма и что человек неким образом должен был уже привыкнуть к этому ритму машин, когда замыслил, хотя бы лишь в уме, такую вещь как машины. Самый утонченный инструмент остается слугой своего хозяина, не будучи в состоянии водить его рукой или ее заменить. Но даже самая примитивная машина руководит работой тела, пока в конце концов полностью не вытесняет ее.

Историк слишком хорошо знает, что смысл исторических процессов большей частью обнаруживается лишь тогда, когда они достигают своего завершения, но никогда не поддается распознанию прежде чем событие достигнет наибольшего размаха. Так же и в нашем случае действительное значение техники, т. е. вытеснения инструментов и орудий машинами, прорисовывается, похоже, лишь в том, что мы предвосхищающе предвидим в качестве непосредственно предстоящей нам итоговой стадии всего этого развития, а именно в автоматике. Если от этой ожидаемой окончательной стадии бросить взгляд вспять на развитие новоевропейской техники, то оно окажется состоя-

щим пожалуй из таких трех ступеней. На первой стадии, которая под знаком паровой машины непосредственно ввела Европу в промышленную революцию, человек с помощью машины подражал процессам природы или же непосредственно пользовался для этой цели природными энергиями; в обоих случаях еще не было принципиального отличия от водяных и ветряных мельниц, с незапамятных времен улавливавших для человека определенные силы природы, ставя их на службу ему. Новостью была не паровая машина, а открытие и эксплуатация каменноугольных пластов земли, благодаря которым был получен горючий материал, позволивший применить принцип паровой машины[9]. Машинные орудия этой начальной стадии демонстрируют на свой манер то же самое подражание природной данности; они тоже имитируют и умножают силу человеческой руки. Именно это сегодня считают ошибкой в понимании существа машины, родом короткого замыкания, которого надо в любом случае избегать. Ни при каких обстоятельствах проектирование машин не может руководствоваться целью заменить руки рабочего или подражать движениям руки того, кто машину обслуживает[10].

На следующей стадии на передний план выступает электричество и электрификация мира, причем на этой стадии находимся мы и сегодня, по крайней мере в рамках обыденной жизни, которая еще не определяется автоматикой или применением атомной энергии. На данной стадии представлениями о технически обеспеченном гигантском возрастании ремесленных возможностей, т. е. о технизации изготовительных процессов уже не обойтись; к этому уже действительно технически обусловленному миру категории homo faber'a, для которо-

[9] Если отвлечься от всех изобретений, важнейшим обстоятельством, подготовившим промышленную революцию, было просто уничтожение лесов и открытие угля как горючего. В этой связи заслуживает внимания предположение Р. Барроу, что разрешение „известной загадки экономической истории древности, промышленное развитие которой не вышло за пределы известной точки", заключается не в том что люди не сумели изобрести машины, а в том что для подобных машин не было горючего, этого самого угля" (*R. H. Barrow*, Slavery in the Roman Empire, 1928, p. 123).

[10] „Главная ловушка, которую надо избегать, это предположение, что дизайн имеет цель воспроизвести движения рук оператора или работника" (*John Diebold*, Automation: The advent of the automatic factory, 1952, p. 67).

го инструмент есть именно средство для достижения преднамеченной цели, уже неприменимо. В самом деле, речь здесь идет уже не о том чтобы взять или вырвать у природы, как она есть, потребное нам и употребляемое нами в форме материала, когда наше вторжение в природу непременно ведет к уничтожению чего-либо природного, к „искусственному" прерыванию того или иного природного процесса или к столь же искусственной его имитации. Во всех этих случаях мы для наших собственных целей в мире изменяли природное или же искусственно искажали природу, а именно таким образом, что устроенный человеком мир и природа оставались совершенно явственно отдельны и отличны друг от друга. Напротив, то, что мы технически осуществляем с начала нашего века, есть нечто совсем другое. Мы начали в известной мере „изготовлять" сами природные процессы, т. е. мы развязали такие события в природе, которые никогда бы не произошли без нас, и вместо того чтобы тщательно отгораживать, как это делали все исторические эпохи до нашей, человеческий мир от стихийных энергий природы, как можно более отдалять их от нашего мира, мы наоборот как раз впустили эти силы с их стихийной мощью в самое средоточие нашего мира. Что здесь задействовано нечто большее и дело идет не просто о росте чисто технического знания, видно уже по тому, что изменившееся соотношение мира и природы всего нагляднее можно проследить в современном городском строительстве, для которого характерны как раз не небоскребы и силуэт города Нью-Йорка на полуострове Манхэттен, а недавно ставшее идеалом и в Америке уже приведенное в исполнение распыление городской стихии в поселениях людей, т. е. некий не-город вроде Лос-Анджелеса, где „преодоление различия между городом и деревней" теперь действительно дошло до того, что уже ни от города ни от деревни, как мы их обычно понимаем, не осталось ровным счетом ничего. В литературе об этой второй технической революции на такие вещи нет указаний, однако много говорится о сродном феномене слияния в самом процессе изготовления; фабричное производство, складывавшееся до сих пор „из ряда отдельных друг от друга приемов", превратилось в „непрерывный процесс", в движущийся конвейер, на котором идет производство и сборка[11].

Последняя фаза этого развития — автоматизация, которая

[11] Ibid., p. 69.

теперь действительно „проливает свет на всю историю машинизации"[12]. Она знаменует высшую точку всего процесса, даже

[12] Так у Фридмана (*Georges Friedmann*, Problèmes humaines du machinisme industriel, p. 168). И к этому заключению неизбежно приходишь, если читать книгу Дибольда с некоторым вниманием. В самом деле, если конвейер есть результат представления о „заводском изготовлении как непрерывном процессе", то автоматика, со своей стороны, является дальнейшей механизацией этого процесса, в котором теперь уже и стоящие у конвейера рабочие заменяются непрерывным машинным процессом. Рабочие у конвейера должны были восполнять и контролировать осуществляемую машинами работу, и автоматика означает лишь, что эти руководимые как бы еще человеческой „умственной силой" работы контроля и управления теперь со своей стороны точно так же взяты на себя машинами, как на более ранних стадиях индустриализации продукты „рабочей силы" (op. cit., p. 140). Производимое машинами в обоих случаях — работа, а не собственно изготовление. Самосознание ремесленника и гордость мастера, чьи „человеческие и душевные ценности" (p. 164) отчаянно пытаются спасти все авторы, пишущие на эту тему, — что иногда не обходится без известной невольной комичности, как когда Дибольд и другие всерьез полагают, что ремонтные работы, которые, возможно, никогда не удастся полностью автоматизировать, смогут вселить гордость, подобную былому удовлетворению от создания нового предмета, — уже потому не относятся к делу, что давно исчезли на заводах и фабриках, задолго до того как прозвучало само слово автоматика. Заводские рабочие всегда были именно рабочими, а не действующими лицами, и пусть даже они как личности сохранят совершенно неприкосновенным самосознание, как раз на их работу оно едва ли сможет опереться. Можно только надеяться, что они не дадут ввести себя в заблуждение социальными суррогатами, какие им предлагают теоретики труда, и не станут убеждать сами себя, что для профессиональных интересов и гордости мастерового удастся найти замену в human relations и взаимном уважении (p. 164). Автоматика во всяком случае имеет прекрасную возможность наглядно продемонстрировать абсурдность новомодного „трудового гуманизма"; разумеется, для того, кто способен еще придать какой-то смысл этому истрепанному сверх всякой меры слову, в „трудовом гуманизме" так или иначе должно было бы слышаться contradictio in adiecto. Кстати, в новейшей литературе можно встретить все больше решительной критики всей системы этих human relations, недавно столь популярной на фабриках. См. напр. отличные анализы Дэниела Белла (*Daniel Bell*, Work and its discontents, 1956, ch. 5) и Дженелли (*R. F. Genelli*, Facteur humain ou facteur social du travail, в Revue française du travail, vol. VII, n. 1–3, 1952), который очень решительно нападает и на „страшные иллюзии" „радости труда".

если атомный век с техникой, опирающейся на ядерную энергию, должен будет скоро прийти ей на смену, потому что только автоматика, нуждающаяся не в атомной энергии, а лишь в электричестве, еще следует закону, по которому мы движемся со времен промышленной революции. Разные виды атомных бомб, представляющие собой в известном смысле первые инструменты атомной техники и уже обладающие потенциалом уничтожения, достаточным для разрушения всей органической жизни на земле, показывают первые очертания того, до какой степени перебазирование техники на атомную энергию изменит знакомый нам мир. Поистине в таком мире, обусловленном атомной техникой, дело пойдет уже не о расковывании стихийных энергий природы и даже уже не о развязывании природных процессов, не предусмотренных в экономике природы, а о том чтобы на земле и в обыденной человеческой жизни орудовать энергиями и силами, встречающимися лишь вне земной среды, в универсуме; в известном смысле подобное происходит уже сегодня, однако все-таки лишь в ограниченных и соблюдаемых рамках внутри опытных лабораторий атомной физики [13]. Если современная техника покоится на том что силы природы вводятся в воздвигнутый человеком мир, то техника грядущего атомного века могла бы означать введение вселенских энергий мирового целого, в котором мы вращаясь парим и которым окружены, внутрь земной природы. Изменит ли такая будущая техника все хозяйство природы в той же или возможно в еще большей мере чем современная техника изменила самую суть человеческого мира, сегодня еще никто не может знать.

Природные силы, которые современная техника ввела в самое средоточие мира, уничтожили прежде всего специфическую целесообразность этого мира, т. е. то сегодня уже устарелое обстоятельство, что инструменты и орудия проектируются для целей создания предметов. Мы понимаем под природными процессами события, происходящие без человеческой по-

[13] В одном из интереснейших замечаний об атомной бомбе Гюнтер Андерс, пишущий об „устарелости человека , справедливо указывает на то, что в случае атомных взрывов вряд ли уже можно говорить об эксперименте и лаборатории, ибо „эффекты здесь настолько чудовищны, что в момент эксперимента ‚лаборатория‘ расширяется до Земного шара“ (p. 260). Сущностная черта лабораторных опытов заключается в том, что пространство их проведения изолировано от окружения и отграничено от мира.

7 Зак. 3078

мощи, а под природными вещами все то, что не „сделано“, а растет и входит в образ само от себя. (Этому соответствует и исходное значение слова „природа“, все равно, выводить ли его из латинского nasci, *рождаться*, или прослеживать вплоть до греческих корней и говорить о *φύσις*, буквально о *выросшем*.) В отличие от вещей, которые человеческая рука сотворяет и вытворяет, беря или не беря в помощь инструмент, и которые в принципе можно изготовить только постепенно, причем в конечном итоге бытие произведения настолько отделено от процесса его изготовления что оно вообще начинает существовать только когда этот процесс приходит к концу, существование природных вещей не только неотделимо от процесса роста, в котором они возникают, но даже неким таинственным образом тождественно ему: семя не только содержит в себе дерево, но в известном смысле уже и *есть* дерево, а дерево перестает „существовать“, отмирает, как только процесс роста, благодаря которому оно возникло, приходит к остановке. Если мы рассмотрим эти процессы под углом зрения человеческой целесообразности, где заранее намеченная цель с абсолютной точностью очерчивает извне начало и конец той или иной операции, то они должны представляться процессами автоматическими. Автоматическими мы называем все те виды движения, которые, коль скоро они начались, продолжаются сами собой, а стало быть не нуждаются в намеренном и целесообразном вмешательстве. Но ведь и при автоматизации производство по сути „автоматично“, а потому в автоматизированном фабричном процессе различия между процессом производства и фабрикатом уже не существует. Потому и представления вроде тех, что фабрично изготовленный предмет обладает приматом перед процессом, в ходе которого он возник, а процесс есть лишь средство для определенной цели, бессмысленны и анахроничны[14]. „Механистические“ категориальные и концептуальные системы homo faber'а отказывают здесь точно так же, как они издавна пасовали перед процессами в органической природе и природном универсуме. Почему и современные сторонники автоматизации обычно выступают резко против механистического взгляда на природу и осуждают практический утилитаризм восемнадцатого века, столь точно характеризующий односторонне целенаправленную созидательную ментальность homo faber'а.

[14] Так у Дибольда (*Diebold*, op. cit., p. 59–60).

Обсуждение проблем техники, соотв. изменений жизни и мира, вызванных появлением машины, вращается большей частью в странно неадекватном горизонте, оставаясь сосредоточено исключительно на теме ее полезности для людей. За исходное берется, что все инструменты и орудия предназначены для облегчения человеческой жизни и избавления человеческого труда от страдания и тягот. Их служение цели понимается исключительно антропоцентрически. Однако та непосредственно данная цель, ради которой проектируется орудие или инструмент в качестве средства ее достижения, никогда не человек, а какой-то предмет, и „человеческая ценность" этого инструментария ограничивается употреблением, какое animal laborans, сам от себя никаких орудий не изготовляющий, делает потом из них. Homo faber, иными словами, изобрел свои инструменты и установки чтобы ими создать мир, но не для того или не в первую очередь для того чтобы прийти на помощь человеческому жизненному процессу. Поэтому вопрос, господа ли мы или рабы наших машин, ложно поставлен; адекватная постановка вопроса здесь, состоит ли еще машина на службе у мира и его вещности или она, наоборот, начала со своей стороны покорять мир, а именно вовлекать произведенные ею предметы обратно в присущий ей автоматический процесс и тем самым разрушать как раз их вещность.

Одно можно сегодня констатировать: сплошь автоматический процесс фабричного изготовления не только расправился с „неоправданным постулатом", будто „человеческие руки, управляемые человеческой головой, достигают максимальной эффективности"[15], но и с несравненно более важным „постулатом", что вещи мира, которыми мы окружены, проектируются человеком и должны удовлетворять определенным человеческим масштабам красоты и полезности. На место полезности выступила функция, и облик фабрично изготовленных предметов определяется преимущественно аллюром машины. „Основные функции", которые во всяком случае должна исполнять машинная продукция, естественно остаются функциями внутри жизненного процесса индивида и общества, раз никакая другая „функция" в принципе не „необходима", однако сама фабричная продукция — и не только ее вариативность, но также и „установка на абсолютную новизну продукции", — или даже решение, какие предметы надо вообще про-

[15] Ibid., p. 67.

изводить, все это зависит исключительно от возможностей машин[16].

Проектировать предметы так, чтобы их можно было произвести машинным образом, вместо того чтобы изобретать машины, приспособленные для изготовления определенных предметов, — это означало бы конечно извращение с точностью до наоборот старого соотношения между целью и средством, имей эта категория вообще еще какой-то смысл. Но даже такая универсальная и недавно еще всеми признанная цель машин, как разгрузка человеческой рабочей силы и повышение производительности социума, считается сегодня устарелой и второстепенной, потому что и она тоже неадекватна „ошеломительным возможностям повышения потенциала продуктивности“, больше того, ограничивает их, играя на руку естественной ограниченности потребительской способности человека[17]. При сегодняшнем положении вещей стало так же бессмысленно оценивать мир машин по его служению каким-то целям, как всегда было бессмысленно спрашивать у природы, производит ли она семена для того чтобы вырастить дерево или наоборот производит дерево чтобы оно принесло плоды и семена. И поскольку механизированные процессы по мере своей автоматизации все больше уподобляются природным и поскольку сверх того их полная автоматизация вообще стала возможна лишь потому что мы ввели кругообразные, безначальные и бесконечные, нецелеосмысленные природные процессы в мир, определяющийся человеческими целями, то вполне можно представить себе, что полностью автоматизированный век машин, хотя он по-видимому разрушит мир в самой его сути как создание рук человеческих, окажется столь же надежным и безгранично продуктивным попечителем рода человеческого, каким была природа до того как человек пошел на „отчуждение“ от нее и устроил в ней мир, куда смог вселиться, образовав таким образом преграду между собой и природой.

В трудовом обществе „мир“ машин заменяет действительный мир, хотя этот псевдомир никогда не в состоянии выполнить верховную задачу мира, а именно предложить смертным людям жилище более устойчивое и долговечное чем они сами. На первых стадиях своего развития мир аппаратов, в какой Новое время погрузило работающую часть человечества, обла-

[16] Ibid., p. 38–45.
[17] Ibid., p. 110, 157.

дал еще ярко выраженными чертами мира, поскольку трудовая жизнь теперь внезапно стала развертываться в окружении, по сути определявшемся самостоятельным, переживавшим всякую деятельность бытием орудий и инструментов; но современная фабрика, определяющаяся непрерывным, денно и нощно длящимся бегом машин, эти черты мира уже утратила. Природные процессы, питающие работу машин, делают ее все больше и больше разновидностью самого жизненного процесса, и аппараты, какими мы некогда оперировали свободно, поистине начали настолько принадлежать нашей биологической жизни, словно вид человека уже не относится к роду млекопитающих, а начал превращаться в своего рода моллюска — может показаться, что аппараты, повсюду нас окружающие, „настолько же неотъемлемо принадлежат человеку, как скорлупа улитке или паутина пауку". С этой точки зрения, предвосхищающей неуклонное развитие современной техники в направлении автоматики, „техника почти что уже представляется не продуктом сознательных человеческих усилий, направленных на расширение власти над материей, но скорее гигантским биологическим процессом, когда заложенные в человеческом организме структуры во все большей мере переносятся на окружающий человека мир; биологический процесс, именно в качестве таковаго изъятый из-под контроля со стороны людей" [18].

21 *Роль инструментального при создании (изготовлении)*

Инструментами и орудиями, потребными homo faber'y и изобретаемыми им для своей деятельности создания и изготовления, очерчивается та область, где исходно формируется опыт целесообразности и правильное соотношение между средствами и целями. Здесь поистине оказывается верно что цель оправдывает средства; она делает для них и гораздо больше, создает и организует их. Целью оправдывается насилие, совершаемое над природой для добывания материалов, как тёс оправдывает убийство дерева, а стол оправдывает распиловку тёса. В видах конечного продукта проектируются орудия, изобретаются установки, и тот же самый конечный продукт организует процесс изготовления, обусловливает приглашение необходи-

[18] *Werner Heisenberg*, Das Naturbild der heutigen Physik, 1955, S. 14–15.

мых специалистов, определяет степень кооперирования, количество сотрудников и т. д. На всем протяжении процесса изготовления критерием для решений служат пригодность и полезность для желаемой цели и ни для чего прочего.

Те же самые критерии средства и цели прилагаются и к продукту как таковому. Хотя он является целью по отношению к средствам, которыми был произведен, и он же цель процесса изготовления, он никогда не становится, так сказать, самоцелью, по крайней мере пока остается объектом, пригодным для использования. Стул, цель деятельности столяра, способен показать свою полезность лишь в свою очередь став средством, либо же как вещь, устойчивость которой делает возможным ее применение как средства для обеспечения жизненных удобств или как средство обмена. Проблема с критерием полезности, присутствующим во всякой деятельности изготовления, в том, что соотношение между средством и целью, на которое он опирается, не имеет границ своего применения и очень похоже на цепь, каждое звено которой сразу опять же превращается в средство внутри какого-то другого контекста. Всякий мир, организованный по последовательно утилитарному принципу, уводит, как кстати заметил Ницше, в „Zweckprogressus in infinitum“ [19].

Теоретически эту апорию последовательного утилитаризма, являющуюся собственно мировоззрением homo faber'a, можно диагностировать как ту присущую ему неспособность понять различие между пользой и смыслом вещи, которой мы даем словесное выражение, различая между деланием чего-то в модусе „для-того-чтобы“ и деланием „ради-того-чтобы“. Так о самом по себе идеале пользы, на который ориентируется всякое действие в ремесленном обществе, — как и об идеале комфорта в обществе трудящихся или идеале прибыли в коммерциализированном социальном порядке, — уже невозможно судить исходя из той же пользы; это будет ответом не на вопрос о цели, а на вопрос о смысле. Ради идеала полезности, которым он руководствуется в своих поступках, homo faber делает все чем он занят в форме для-того-чтобы, для достижения определенной цели. Идеал самой пользы уже нельзя объяснить тем, что он „полезен“; спрошенный о своих собственных пользе и цели, он должен будет отказать в ответе. В самом деле, внутри этих категорий не существует ответа на вопрос, который Лессинг некогда поставил философам-утилитаристам своего времени:

[19] „Воля к власти“, афоризм 666.

„А какая польза от пользы?" Апория утилитаризма заключается в том, что он безнадежно втянут в последовательность целей, протягивающуюся ad infinitum, так и не будучи в состоянии отыскать принцип, способный оправдать категорию цели-средства или саму по себе полезность. Внутри утилитаризма голое для-того-чтобы стало подлинным содержанием всякого ради-того-чтобы — и это просто другой способ сказать, что там, где польза утверждает себя в качестве смысла, рождается отсутствие смысла.

Внутри категории цели-средства и поля ее опыта, в котором расположен весь мир предметов употребления и полезности вообще, *нет никакой возможности прекратить уход целей* в бесконечность и помешать превращению всех целей опять же в средства для дальнейших целей, разве что какая-то одна из нарастающей тут череды вещей будет объявлена „целью в себе". В мире homo faber'а, где все должно продемонстрировать свою полезность и потому все применяется в качестве средства для достижения чего-то другого чем оно само, смысл может быть понят лишь как цель, а именно как конечная цель, соотв. „цель в себе", стало быть нечто такое, что либо тавтологически присуще всем целям, а именно если рассмотреть их с точки зрения создания, либо оказывается противоречием в самом себе. Ибо цель, коль скоро она достигнута, тем самым перестает быть целью; она утратила свою способность диктовать выбор определенных целей, оправдывать их, организовывать и создавать. Созданный предмет был целью лишь пока не был готов; как готовый фабрикат он предмет среди других предметов, еще один объект в том громадном арсенале наличности, откуда homo faber свободно избирает себе средства для достижения своих целей. Смысл, напротив, должен быть постоянным и не может ни в малой мере утрачивать свой характер когда он достигнут или, лучше сказать, когда он раскрывается в поступке человека или отказывает ему в себе и ускользает. Homo faber, т. е. человек в той мере, в какой он создающее существо и не ведает никаких других категорий кроме цели-средства как непосредственного результата своей деятельности, настолько же неспособен понять смысл, насколько animal laborans, т. е. человек в той мере, в какой он выступает работающим живым существом и ничем другим, не способен понять целеустремленность. И как орудия и инструменты, применяемые homo faber'ом лишь чтобы устроить мир, для animal laborans становятся представителями мира и всего мирового вообще, так

осмысленность этого мира, превышающая разумение homo faber'a, становится для него парадоксом „цели в себе" или конечной цели.

Что касается самой утилитарной мысли, то для нее нет другого выхода из дилеммы бессмысленности как повернуться спиной к объективному миру употребляемых предметов и уйти в субъективность самого по себе употребления. Лишь в абсолютно антропоцентрическом порядке мира, где сам человек как употребляющий является конечной целью, прерывающей бесконечную последовательность целей, польза как таковая способна приобрести значение, близкое к смыслу. Но когда это происходит, завязывается трагедия; а именно, едва homo faber находит какое-то имманентное его собственной деятельности смысловое наполнение, как он сразу же начинает принижать вещный мир, цель своих замыслов и произведение своих рук; если человек, поскольку он употребляет и применяет изготовленное, есть „мера всех вещей", то не одна лишь природа, и без того рассматриваемая и обрабатываемая homo faber'ом как голый материал для своих поделок, но и сами „ценностные" вещи стали средствами и утратили свою собственную имманентную „ценность".

В кантовской формулировке, гласящей что ни один человек никогда не может быть средством для целей и каждый человек представляет, наоборот, конечную цель, цель в себе, антропоцентрический утилитаризм homo faber'a нашел свое ярчайшее и великолепнейшее выражение. Правда, уже до Канта мы встречаем известное представление о том, к каким ужасным последствиям должно вести беспрепятственное и некритичное мышление в понятиях категории цели-средства внутри сферы политического (напр. у Локка, снова и снова указывающего на то, что никому не может быть позволено обладать телом другого человека или использовать его телесную силу), однако впервые лишь в кантовской философии эти ранние представления нашли себе концептуально адекватное выражение и достигли глубины, с какой не может сравниться уровень „среднего рассудка", несправедливо приписанный Ницше „бравым англичанам", ибо на самом деле он господствует везде там, где homo faber диктует правила оценки. Различие между Кантом и его предтечами очевидно; в самом деле, Кант ведь никоим образом не намеревался сформулировать принципы утилитаризма и возвысить их до концепции, но хотел, напротив, указать категории цели-средства подобающее ей место, чтобы помешать

ее применению в области политического действия. Тем не менее его формулировки в „Критике практического разума" настолько же не могут отрицать своего происхождения из утилитаристского образа мысли, как и знаменитая и равным образом парадоксальная формула, при помощи которой он в „Критике способности суждения" предписывает обращаться с единственными вещами, не служащими потреблению и употреблению, а именно с художественными произведениями, дарящими нам „вполне незаинтересованное удовольствие"[20]. Ибо та же самая мысль, которая утверждает человека как цель в себе, делает его и „титулованным господином природы", имеющим право подчинить своему бытию „всю природу в меру своей возможности"[21], а именно во всякое время сделать природу, равно как и мир, средствами своего бытия, лишив их в своих целях присущей им самостоятельности. И Кант тоже не мог без введения парадоксальной конечной цели разрешить апорию утилитаристского мышления и просветить слепоту, с какой homo faber стоит перед проблемой смысла. Апория имеет своим основанием то, что хотя лишь создание с его мышлением в терминах цели и средства способно воздвигнуть мир, но этот самый мир сразу же становится таким же „лишенным ценности", как и примененный для его построения материал, голым средством для целей, безостановочно множащихся до тех пор пока человек пытается применить к готовому миру масштабы, какими неизменно руководствуется всякое действие, определяющее первое возникновение вещей мира.

Поскольку человек homo faber, он не знает ничего кроме своих предвзятых целей, принижая ради их осуществления все вещи до простых средств, так что в итоге под его господством не только изготовленные вещи, но „земля вообще, равно как и всякая природная сила, не имеют никакой ценности, ибо не представляют никакого опредмеченного [в них] труда"[22]. Понимая это, греки в свою классическую эпоху всю сферу создания, ремесла и изобразительных искусств, где не совершается никакой деятельности ради нее самой и всякий прием является уже средством для определенной цели, поставили под вердикт низкого ремесленничества и предали презрению. Следствием этой настроенности, явно ничего не боявшейся так, как

[20] „Критика способности суждения", § 2.
[21] Там же, §§ 83 и 84.
[22] „Das Kapital" (Marx-Engels Gesamtausgabe), Bd. 3, S. 698.

вульгарного и целеустремленного, было неизменно приводящее нас в изумление величие художников и архитекторов, подпадавших под этот вердикт.

Речь здесь идет естественно не о служении цели как таковом, употреблении средств для определенной цели, но скорее об обобщении всего значимого для создания опыта, в котором польза и полезность становятся основным мерилом жизни и мира людей. Это обобщение располагается тоже пока еще в сфере создающей деятельности, ибо опыт цели-средства, имманентный созданию, не просто исчезает когда цель достигнута и предмет изготовлен, но продолжает сопровождать этот готовый предмет, начинающий свое новое бытие в мире в качестве употребимой вещи. Не процесс изготовления как таковой вызывает деградацию всех вещей мира и природы до голых средств, неостановимую обесценку всей наличности, процесс нарастания бессмыслицы, который затягивает в свою бездну всяческие цели, делая их опять же служебными, и который поглотил бы и человека тоже, если бы его не объявили верховной целью, так что теперь он тем свободнее может применять для своих целей как средства и обесценивать все, что не есть он сам; ибо с точки зрения самого процесса создания конечный продукт есть точно так же самоцель, независимое автономное сущее, как человек является конечной целью и в политической философии Канта. Лишь поскольку создание изготовляет преимущественно предметы употребления, конечный продукт способен снова делаться средством, а именно средством для того или иного употребления, и лишь поскольку жизненный процесс осваивает предметы и применяет их для своих целей, продуктивная и ограниченная целенаправленность создателя способна превращаться в неограниченную целенаправленность, овладевающую всеми вещами, какие вообще существуют, как средствами.

Что грекам это обесценивание мира и природы с присущим такому процессу антропоцентризмом — „нелепым“ мнением, будто человек есть высшее сущее, чьему бытию должно быть подчинено все прочее сущее (Аристотель), — было совершенно чуждо, настолько же очевидно, как и то, что они презирали примитивную вульгарность последовательно утилитаристского настроения. Как хорошо они сознавали последствия настроя, делающего из homo faber’а высшую возможность человека, всего лучше показывает, пожалуй, пример знаменитого спора Платона с Протагором, выдвинувшим казалось бы самопонятное

утверждение что „человек есть мера всех употребляемых вещей (*χρήματα*), тех, которые существуют, и тех, которые не существуют“ [23]. В самом деле, Протагор явно никогда не говорил, будто человек есть мера всех вещей в абсолютном смысле, как это ему приписывают традиция и стандартные переводы. Однако — и здесь, кажется мне, решающий пункт — хотя Протагор говорит только об употребляемых вещах, понятным образом прилаженных в своей наличности или неналичности к употребляющим их людям, Платон сразу увидел что по причине своеобразия человеческих потребностей это должно вести к тому, что в такой ситуации человек действительно становится мерой всех вещей. Ибо когда говорят о человеке как мере употребляемых вещей, то имеют в виду ведь человека употребляющего, использующего и применяющего средства, а не человека говорящего, поступающего и мыслящего; если этого, употребляющего, сделать мерой употребляемых им вещей, то едва ли он удержится от того чтобы затребовать все вещи для своего употребления, т. е. все рассматривать как потенциальное средство для цели, во всяком дереве видеть уже тёс, возводя таким образом себя в мерило не только тех вещей, бытие и небытие которых действительно зависят от него, но и всего наличного вообще.

В платоновском толковании все, что имеет сказать Протагор, звучит как раннее предвосхищение философии Канта, ибо если человека ставят мерой всех вещей, то значит определили его как то, что в своей сути остается вне ведущей в бесконечность перспективы целей, вне той цепи, в которой всякая цель неизбежно снова становится средством, а именно как конечную цель, которая, сама никогда не средство, подчиняет все существующее своим целям. Однако в отличие от прочих масштабов, суть которых исчерпывается тем, чтобы оставаться самотождественными вне измеряемого и для измеряемого, человек,

[23] См. Теэтет 152 и Кратил 385е. — Тезис Протагора звучит почти идентично: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*. Слово *χρήματα*, от *χράομαι*, означает однако не столько „все вещи“, сколько „все применимое“ среди вещей; оно относится к людям и их нуждам. Если бы Протагор хотел сказать: мера всех вещей человек, он выразил бы это по-гречески скорее всего через *ἄνθρωπος μέτρον πάντων*, подобно тому как и Гераклит пишет просто: *πόλεμος πατὴρ πάντων*, „борьба (или вообще что бы тут ни значило слово *πόλεμος*) отец всех вещей“ (*Diels-Kranz*, Vorsokratiker, 22 B 53).

служащий здесь масштабом, есть живое и жизненно неограничимое существо, чьи производительные возможности столь же мало закреплены раз навсегда, как и его желания и умения. Дозволь человеку в применении и употреблении готового мира пользоваться теми же масштабами, какие неизбежно применялись при его возникновении, признай, иначе говоря, в homo faber'е не только создателя, но также и обитателя и господина мира, и он действительно всё примет для своего употребления и все рассмотрит и обесценит как средство для очередных целей или как средство для самого себя. Тогда не будет уже ничего, что не предмет для употребления, не вещь, относящаяся к разряду *χρήματα*, и — если воспользоваться примером Платона — ветер уже не будет как самостоятельная природная сила веять в человеческом мире, но станет восприниматься лишь в рамках человеческих потребностей как нечто освежающее, согревающее или охлаждающее, и для Платона это означает не что иное как отказ человека от своей способности осмыслить бытие ветра как природной наличности. Вот каких последствий Протагорова учения опасается Платон и хочет предотвратить их, когда под конец жизни в „Законах" отваживается на парадоксально звучащую противоположную формулировку: не человек — в силу своих желаний и умений способный применить и употребить все и потому неизбежно кончающий использованием всего наличного просто как средства — но „бог есть [подлинная] мера всех употребляемых вещей" [24].

22 *Рынок обмена*

В одном из своих многочисленных замечаний на полях, так убедительно свидетельствующих о его выдающемся историческом чутье, Маркс однажды говорит что дефиниция Бенджамина Франклина, „человек по природе есть изготовитель орудий", так же характерна для „мира янки" (т. е. для Нового времени), как аристотелевское определение, „человек по природе гражданин города", — для „классической древности" [25]. Точность сравнения заключается в том, что Новое время настолько же заботилось о том чтобы исключить поступающего человека, т. е.

[24] В Законах 716d Платон еще раз цитирует тезис Протагора, только что здесь на место слова *ἄνθρωπος* выступает Бог, *ὁ θεός*.

[25] Это примечание находится в 11 главе „Капитала".

собственно политическое начало, из публичной сферы, как классическая древность — о том, чтобы держать homo faber'а и его созидательную деятельность поодаль от публично-политического пространства. В обоих случаях исключение не само собой разумелось, как само собой разумелось исключение трудящихся и неимущих классов из числа полноправных граждан вплоть до их эмансипации в девятнадцатом веке. Новое время, разумеется, прекрасно знало что политическая сфера не всегда и не обязательно есть просто производное „социума", чья единственная функция в том чтобы позволить производительным, общественным силам беспрепятственное развитие, обеспечивая их административно; оно только решило заклеймить все лежащее вне покоя и порядка, необходимых для развития производительных сил общества, как „праздную болтовню" и „суетное тщеславие". Человеческой способностью, на которую могла опереться вера в природно присущую обществу продуктивность, была бесспорная производительность homo faber'а. Наоборот, античности были прекрасно известны виды человеческого общежития, обходившиеся без полиса и без res publica, публичного дела, где вся вне-приватная жизнь среднего гражданина исчерпывалась его профессией, ограничивая его ролью *δημιουργός*, ремесленника в составе народа — в отличие от неграждан, которые работали в хозяйстве как *οἰκέται* и потому были рабами[26]. Отличительной чертой этих неполитических сообществ было то, что в них агора, общедоступная рыночная площадь, была не местом собрания граждан, а рынком в нашем смысле, где ремесленники могли выставлять и обменивать свою

[26] История раннего Средневековья и прежде всего возникновения цехов подтверждает, хотя и в опоре на предпосылки совершенно иного рода, античное различение между рабочими, принадлежащими к домашнему хозяйству, и ремесленниками, которые вне домохозяйства идут на работу в народ. Ибо возникновение цехов „знаменует вторую стадию в истории промышленности, переход от семейной системы к ремесленной или цеховой системе. В первой не существовало класса ремесленников в собственном смысле слова... потому что все нужды семьи или других домашних групп... удовлетворялись трудом членов самой группы" (*W. J. Ashley*, An introduction to English economic history and theory, 1931, p. 76). Таким образом, старонемецкое слово Störer, пожалуй, точно соответствовало греческому *δημιουργός*: „Греческое *δημιουργός* значит Störer, он идет работать в народ, в Stör . Stör означает народ, как *δῆμος* (см. *Jost Trier*, Arbeit und Gemeinschaft, в Studium generale, Bd. III, Nr. 1, November 1959).

продукцию. Насколько такое сообщество было привычно грекам, показывает уже постоянно повторявшийся провал попыток их тиранов отвадить граждан от ломания своих голов над публичными делами и провождения времени в совершенно „непродуктивных" ἀγορεύειν и πολιτεύεσθαι, провал попыток превратить греческую агору в рынок наподобие базаров восточных деспотических государств. Типичным для этих базаров, как позднее для средневековых ремесленных и торговых городских кварталов, было то, что выставление напоказ предназначенных для продажи товаров сопровождалось демонстрацией и их производства тоже. „Выставление производства напоказ" (видоизменяя формулировку Веблена) по сути так же характерно для общества производителей, как „выставление потребления напоказ" для общества потребителей, соотв. для трудящегося общества.

В отличие от animal laborans, чья внемирность не дает ему выстроить публично-мирское пространство и обитать в нем и чье социальное общежитие поэтому никогда не выходит за рамки племенной организации, homo faber вполне способен развернуть адекватную ему публичную сферу, хотя это не политическая сфера в собственном смысле слова. Рынок обмена это публичное пространство homo faber'а, позволяющее ему выставить напоказ создания своих рук и получить заслуженное внимание и почитание. Эта наклонность предъявить сделанное и непосредственно показать, как всё делается, по-видимому не менее исходно присуща человеку чем стремление обменять и выторговать одну вещь за другую, отличающее, по Адаму Смиту, человека от зверя[27]. Решает здесь то, что homo faber, строитель мира и создатель вещей, способен найти адекватное ему отношение к другим людям лишь обмениваясь с ними своими товарами, причем именно потому что сами эти предметы производятся всегда в изоляции от других. Защищенность частной жизни, с такой энергией отстаивавшаяся Новым временем на его начальных стадиях как верховное право каждого члена общества, была в конечном счете гарантией обособленности, без которой создающая деятельность в собственном смысле никогда не может состояться. Не зритель, не жадная до зре-

[27] Адам Смит специально говорит: „Никто никогда не видел, чтобы собака совершила справедливый и намеренный обмен одной кости на другую с другой собакой" (*Adam Smith*, Wealth of nations, Everyman's edition, I, p. 12).

лищ толпа публичных рынков, извлекавшая ремесленника в его изоляции на свет публичности, а возникновение социума, члены которого уже не удовлетворялись глядением, суждением и восхищением, но требовали взломать обособленность ремесленника, чтобы на равных правах участвовать в процессе создания, начало угрожать „великолепной изоляции" мастеровых и в конце концов нивелировало сознание качества в социуме вплоть до утраты способности различения. Изоляция от мира сограждан, спокойная жизнь наедине с „идеей", т. е. с внутренним образом изготовляемого предмета, есть непременное условие мастерства. Это мастерство — не господство, оно овладевает не людьми, а материалом, орудиями и предметами, оно принципиально неполитично. Обращение с людьми и складывающаяся при этом дифференциация по рангу имеют для ремесленной деятельности вполне вторичное значение, и разница между мастером и его подмастерьем была вначале так незначительна, что слова maitre и ouvrier могли употребляться синонимично[28].

Единственная свойственная самой ремесленной деятельности форма обращения с другими это взаимоотношения мастера и подмастерья, отвечающие как потребностям мастера в помощнике, так и его желанию научить других своим умениям. Но различие ранга, определяющее эти взаимоотношения, временно, оно настолько же не делит людей на различные классы, как и различие между взрослыми и детьми. В еще меньшей мере конечно эти взаимоотношения определяются своеобразными пронизывающими всякую деятельность межчеловеческими связями, известными нам по сплоченности всякой teamwork, где изолированность изготовителя наедине с создаваемым им предметом так радикально разрушается, что межчеловеческие связи внутри группы, формы общности, в какой должно происходить взаимодействие, получают в итоге преимущество перед объективным отношением каждого к своему продукту. Едва ли есть что-то более чуждое собственно ремесленной деятельнос-

[28] См. *E. Levasseur*, Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789, 1900, p. 564, n. 2. Лишь в 15 веке подмастерья начинают различаться от мастеров (p. 572). Слово ouvrier относилось первоначально ко всем, кто „изготовляет" (ouvrer), одинаково к мастерам и подмастерьям (p. 309). Ни в мастерской, ни в общественной жизни цехов не существовало заметного различия между мастерами, которым принадлежала мастерская, и их подмастерьями (p. 313). Ср. также *Pierre Brizon*, Histoire du travail et des travailleurs, 1926, p. 39 sqq.

ти чем сотрудничество в группе, обходящееся в принципе без мастера-хозяина и уравнивающее в правах всех, так что производимое оказывается поистине результатом деятельности коллектива. Teamwork, коллективная работа есть один из многих вариантов разделения труда, поскольку в ней предполагается, что общее усилие может быть разбито на простейшие составляющие, отдельные операции[29]. Для такого разделения труда машины вторичны, оно может сложиться и без них, больше того, при введении teamwork в немеханизируемые области „умственного труда", столь характерном для современного академического исследования, оказалось, что взаимодействие участников тут пожалуй даже еще теснее чем при механизации труда или при других организованных телесным ритмом видах физической деятельности. В идеале при оценке результатов исследовательской работы, проведенной в форме teamwork, вообще уже нельзя установить, что собственно сделал каждый отдельный участник; автор полученного результата даже и не тот, кто разделил труд и потом лично следил за ходом работы от ее начала до конечного итога. Вплоть до того что и минимум изоляции или самостоятельности, какой достается на долю работника, в одиночку и своими силами решающего часть задачи, отведенную ему системой разделения труда, внутри группы (team) снят, и если ее члены соотносятся между собой как части целого, то это части какого-то настолько нерасчлененного и аморфного целого, как бы многоголового единства, что уже нельзя даже метафорически говорить о голове и членах. Ясно, что эта форма совместности, характерная для умственного *труда* в самом буквальном смысле слова, никогда не может сложиться в процессе создания. Однако и специфично политические формы совместности, когда люди советуются между собой чтобы потом действовать в согласии друг с другом, имеют место в принципе вне сферы создающей деятельности. Лишь когда деятель-

[29] В кн. *Charles R. Walker*; *Robert H. Guest*, The man on the assembly line, 1952, разделение труда верно определяется как „разложение операций на их простые составляющие" (p. 10). У Адама Смита знаменитое описание этого принципа при производстве булавок отчетливо показывает, что машинная работа предвосхищена в разделении труда и что именно организация труда привела в конечном счете к машинной работе. Из двух „отличительных признаков фабричного производства", машины и организации труда, второму несомненно принадлежит приоритет (ср. также *Otto Lippmann*, Grundriß der Arbeitswissenschaft, 1926, S. 27).

ность мастера прекращается и изготовленный предмет налицо, его создатель выходит из своей изоляции.

Рынок товаров — исторически позднейшая и последняя публичная сфера, где изготовители еще сходились вместе в качестве изготовителей чтобы выставить свои изделия как товары для обозрения. В определяемом преимущественно торговлей, т. е. коммерческом обществе, характерном для начальных стадий мануфактуры в начале Нового времени, можно еще явственно заметить следы более старой, внутренне присущей изготовлению тенденции предъявить сделанное и открыто показать, что умеет мастер. Но и здесь уже эти тенденции намного опережает столь выпукло обрисованное Адамом Смитом стремление к обмену, специфический коммерческий товарный голод, когда определяет не гордость изготовителя своей продукцией и своей ловкостью, а конкуренция с другими, успех в конкурентной борьбе, которая в свою очередь очень мало зависит от имманентной ценности, внутренне присущей вещи, и для которой должны быть мобилизованы совсем другие умения чем способность что-то создать и оценить качество созданного. Однако и этот инстинкт конкуренции в коммерциализованном обществе, подобно старинной гордости ремесленника в обществе настоящих производителей, рано или поздно исчезает с возвышением труда до человеческой деятельности высшего ранга и возникновением трудового социума, когда масштабы общества определяются уже лишь суетным и праздным выставлением для обозрения того, что может быть предложено для потребления.

На товарном рынке, где публично встречаются деятели коммерческого общества чтобы обменяться между собой своей продукцией, сходятся уже конечно не сами производители, а появляющиеся здесь выступают явно не в своей собственной сути как личности, но, Маркс не уставал подчеркивать это, как обладатели товаров; только обладатель чего-то являющегося товаром и пригодного для обмена имеет доступ к этой публичной сфере в коммерческом обществе. Собственно публичная или публично релевантная деятельность здесь заключается поэтому не в изготовлении и подобном, а в обмене товарами, и подлинное основание, на каком рабочих впервые можно было называть „владельцами своей собственной рабочей силы“, соотв. людьми, не владеющими ничем кроме своей рабочей силы, заключается просто в том что первоначальное освобождение трудящихся — а именно то отчуждение собственности, которое в

качестве „первоначального накопления“ одновременно создало капитал и освободило труд — случилось в коммерческом обществе, которое, имея дело лишь с товаром, и рабочую силу тоже определило как товар. Естественно, что именно ради этих самых странных из всех „обладателей товара“ — которые так мало вещей могли назвать своей собственностью, что просто ничем не владели, и характеризовать их как „владельцев“ можно было лишь полагаясь на метафорическую силу языка, — Маркс предъявил свое яростное обвинение в самоотчуждении человека капиталистическому обществу, унизившему человека до товара; но позитивный идеал, мерещившийся Марксу в образе какого-то неотчужденного человека, был равным образом направлен против общества, видевшего в людях лишь производителей продукции, а стало быть не только против того что люди были унижены до владельцев товара рабочая сила, но и против того что унизившие их тоже были „отчуждены“ от самих себя, именно как производители и владельцы товаров. Это последнее обвинение, что человек, если судить о нем только по производимым им предметам, уже отчужден от самого себя, значимо и в некоммерческом обществе, где „потребительная стоимость“ обладает еще приоритетом перед „меновой стоимостью“; ибо „предметность“, присущая изготовленной продукции и называемая Марксом „призрачной“, существует „безотносительно к форме“, в какой была израсходована рабочая сила[30]. На это „расходование“ обращает требуемое Марксом внимание по сути дела только трудящийся социум, поскольку он судит о своих членах по функциям, выполняемым ими внутри социального трудового процесса социума в целом. Рабочая сила как таковая не только в глазах товаропроизводящего общества, но также и на взгляд homo faber'a есть лишь средство для цели, и целью является первично не человек, но предмет, причем безразлично, придается ли этому предмету потребительная стоимость или меновая стоимость. Лишь трудовой социум ценит рабочую силу как таковую, и эта оценка в принципе не отлична от той, которая в нем дается машинам. Также и здесь человек выступает не как личность, а как функция, и в этом смысле трудовой социум лишь по видимости „гуманнее“. Правда, за человеческий труд он платит такую высокую цену, что кажется, будто он ценит его выше и признает за ним более высокую имманентную стоимость чем за всякой „материальной“ данностью; но

[30] См. разд. 1 гл. 1 „Капитала“.

эта оценка возникает не из настроения, для которого человек есть мера всех вещей, она есть следствие совершенно другого идеала, истинным осуществлением которого оказывается беспроблемное функционирование машины, заменяющей человеческую рабочую силу и гигантски повышающей способность потребления; с „призрачной предметностью" всех продуктов и всех товаров теперь действительно покончено, а именно посредством превращения их в потребительские товары.

Если мерить масштабами трудового социума, то и в коммерческом обществе, как и на раннем этапе мануфактур при капитализме, когда конкуренция и погоня за доходами еще определяли физиономию экономической жизни, все еще господствуют оценки, коренящиеся в мире и образе мысли homo faber'a. Ибо когда homo faber выходит из своей изоляции, он естественным образом не чувствует притяжение никаких профессий так, как профессий купца и торговца; в конце концов, первоначально ведь его собственные продукты появляются как меновые стоимости и товары на рынке. Такого рода рынок существует независимо от того, существует ли в социуме класс, производящий исключительно для рынка; всякий предмет употребления может служить также и как объект обмена, и он становится товаром в исключительном смысле лишь тогда, когда предметы вообще производятся только как товары. В переходе от изолированной изготовляющей деятельности, также и продающей изготовленную продукцию, к фабричному производству, работающему только на рынок, качество готового фабриката правда уже меняется; если раньше потребительная стоимость соответствующего предмета определяла его меновую стоимость, то теперь наоборот стоимость предмета определяется прежде всего ценой, получаемой им в качестве товара; но это изменение постепенно и не радикально. Долговечность, от которой только и зависит, может ли вещь в своей вещности пребывать в мире, остается высшим критерием качества, даже если речь прежде всего идет не о том что предмет годен для употребления, а о возможности „хранить его впрок" для целей обмена[31].

Это изменение предмета выражается в привычном различении между потребительной и меновой стоимостями, относящимися одна к другой как производитель и фабрикант к купцу и торговцу. Насколько homo faber создает предметы потребле-

[31] *Adam Smith*, op. cit. II, p. 241.

ния, он производит их не только в частной сфере своей изоляции, он изготовляет и вещи, предназначенные для по сути частного же употребления и вообще выходящие из частной сферы лишь когда они публично появляются на рынке в качестве товаров. Часто замечалось, и к сожалению так же часто снова забывалось, что „ценность" возникает из „складывающегося у человека представления о соотношении между обладанием одной вещью и обладанием другой"[32], так что стоимость никогда не может быть ничем другим кроме меновой стоимости[33]. Ибо только на рынке, где все что угодно можно обменять на что-то другое, предметы — продукция ли они труда или создания, употребительные вещи или товары потребления, удовлетворяют ли они жизненным нуждам или призваны служить высшим потребностям — могут вообще стать такой вещью как стоимость. Их стоимость существует лишь в „представлении" других, насколько оно может найти себе публичное выражение в качестве ценностного суждения, для чего опять же нужна публичная сфера, где вещи выступают как товары. Ни работа или создание, ни капитал или прибыль, ни отборнейший материал не способны сами от себя наделять стоимостью; стоимость складывается лишь в пространстве публичности, где предмет появляется, может вступить в отношение к другим предметам и быть оценен путем сравнения. Ценность есть свойство, которое не может принадлежать или доставаться никакому предмету внутри частной сферы, но автоматически прирастает к нему, едва он входит в публичность. Эта „рыночная стоимость" не имеет, как настойчиво подчеркивает Локк, ни малейшего отношения к „intrinsick natural worth of anything"[34], т. е. к объективному присущему ему качеству, „независимому от воли отдельного покупателя или продавца; являющемуся скорее чем-то таким, что присуще самой вещи, нравится это кому или не нравится, и что каждый обязан признать"[35]. Имманентное предмету каче-

[32] Я заимствую это определение аббата Галиани из интереснейшей и содержательно богатой работы *Hannah R. Sewall*, The theory of value before Adam Smith, 1901.

[33] См. *Alfred Marshall*, Principles of economics, 1920, vol. I, p. 8: стоимость „всегда означает стоимость при обмене".

[34] *John Locke*, Considerations upon the lowering of interest and raising the value of money, в *John Locke*, Collected works, 1801, vol. II, p. 21.

[35] *W. J. Ashley*, op. cit., p. 140. Эшли заговаривает в этой связи о принципиальной разнице между средневековой и новоевропейской точками зрения и замечает: „У нас стоимость есть нечто вполне субъек-

ство может измениться лишь с изменением самого предмета — как качество стола разрушается, если отломить у него одну из его ножек, — тогда как „рыночная стоимость" товара меняется сразу же „изменением соотношения, существующего между этим товаром и каким-то другим"[36].

Иными словами, в отличие от вещей или поступков, от представлений или идей стоимости никогда не бывают произведением какой-то специальной, человеческой деятельности, но возникают всегда, когда продукция, все равно какого рода, включается в постоянно меняющиеся отношения обмена, существующего между членами общества. Что стоимости могут иметь „лишь относительное выражение" и никто, „рассмотренный изолированно", не может создавать стоимости или производить товары, Маркс знал еще очень хорошо; и, он мог бы добавить, никто, „рассмотренный изолированно", ими не интересуется; лишь в „определенной социальной взаимосвязи" продукты— предметы, равно как идеи или идеалы — вообще могут стать „стоимостями"[37].

Путаница в теориях стоимости классической политической экономии[38] и еще большая путаница, порожденная этими тео-

тивное; она есть то, что каждому индивиду не жалко отдать за вещь. У Фомы Аквинского она была чем-то объективным". Это разумеется верно в известном смысле, но здесь не следует все-таки упускать, что средневековые теоретики тоже различали между стоимостью вещи и ее имманентным качеством, поскольку иначе „муха была бы ценнее жемчужины, раз она принадлежит более высокому порядку сущего" (см. *George O'Brien*, An essay on medieval economic teaching, 1920, p. 109). Трудность разрешается сразу, если принять локковское различение между ценностью, worth, и стоимостью, value, причем под ценностью Локк понимал valor naturalis, а под стоимостью цену, pretium. Это различие существует, понятным образом, в любом общественном порядке кроме примитивного; характерно для Нового времени лишь то, что valor naturalis грозит совершенно испариться в пользу pretium. В отношении средневековых теорий ценности см. также *Slater*, Value in theology and political economy, в Irish ecclesiastical record, September 1901.

[36] *Locke*, Second treatise of civil government, § 22.

[37] Ср. третий том „Капитала" (S. 689); а также гл. 1 и 2 „Капитала .

[38] Замечательный анализ и критика теории стоимости Рикардо с ее отчаянной попыткой все-таки утвердить какую-то абсолютную стоимость содержатся в книге *Gunnar Myrdal*, The political element in the development of economic theory, 1953, p. 66 ff.

риями в форме современной философии ценностей, восходит в конечном счете к тому относительно несложному обстоятельству, что старое слово worth, переводимое нами здесь через „качество“ и игравшее еще большую роль в теориях стоимости Локка, позднее было заменено по видимости научным термином: use-value в отличие от exchange-value, т. е. потребительная стоимость в отличие от меновой стоимости. Путаница возникла потому, что употребление и обмен, различаемые в форме потребительной и меновой *стоимостей*, фактически пришли к общему знаменателю „стоимостей“, так что различие сразу же стерлось; решающим оказалось, что то и другое ценности. Маркс тоже принял эту терминологию, разве что он — в этом как и в другом аспекте несравненно более последовательный и радикальный, если к тому же и не „более научный“ чем его предшественники — сам еще настолько не доверял специфическому социальному публичному пространству менового рынка, что в превращении потребительной стоимости в „носителя меновой стоимости и тем самым в средство обмена“ видел грехопадение человеческого общества вообще. Однако этим грехам коммерческого общества, которое все несет на рынок, делает товаром и тем самым денатурирует в социальные отношения, Маркс противопоставил не „intrinsick worth“, не присущее предмету, имманентное ему качество. Вместо этого мерой обесценки вещей, а также отчуждения человека он установил — и с точки зрения труда с полным правом — саму жизнь, а именно функцию, которую в человеческом жизненном процессе выполняет все что угодно, когда оказывается им захвачено и поглощено, и в такой ценности конечно вообще уже не играют никакой роли ни объективные, имманентные качества, ни социально обусловленные и определенные ценностные полагания. При социалистическом распределении благ среди всех трудящихся все осязаемо-вещное, качество предмета равно как и его стоимость, расплывается в некую функцию внутри процессов регенерации жизни и рабочей силы.

Однако настоящая причина путаницы в теориях стоимости и ценности залегает глубже чем простое смешение понятий качества и стоимости. Причиной, по которой Маркс так упрямо держался за понятие потребительной стоимости — равно как причина, почему политэкономические теории ценности до него так потерянно искали объективный источник ценности, а потом полагали что нашли его в труде или в земле или в прибыли, — было нежелание или неспособность удовлетвориться

тем простым обстоятельством, что на товарном рынке, т. е. в сфере обнаружения стоимостей, никакой „абсолютной“ стоимости вообще не существует, и поиски ее там фатально уподобляются квадратуре круга. (Поскольку вещь „может быть потребительной стоимостью, не будучи [меновой] стоимостью“, но не наоборот, Маркс держался за потребительную стоимость как за некоего рода эрзац абсолютной стоимости, по которой можно измерять прочие стоимости.) Столь оплакиваемая обесценка ценностей, включающая в себя утрату самостоятельной качественности вещи, начинается с того что все превращают в стоимости, соотв. в товары, т. е. все соотносят со всем и этим релятивизируют. Всеобщая релятивизация, когда предмет может доказать свое право на существование лишь через отношение к другим предметам, через свою обмениваемость, и связанная с этим утрата качества, тот факт, что ни в какой вещи уже не видят ее объективной такости вне ее постоянно меняющейся оценки исходя из спроса и предложения, заложено в существе стоимости-ценности как таковом[39]. Если это событие, в коммерческом обществе по-видимому неизбежное, в конечном счете вызвало такое неудобство что стало главной проблемой новой, отвечающей этому обществу политэкономической науки, то подкладкой здесь была даже и не невыносимость полной релятивизации как таковой, но прежде всего то, что эта релятивизация происходила все еще внутри человеческого типа, в основном определяющегося ментальностью homo faber'a. A homo faber, вся деятельность которого состоит в том чтобы прилагать

[39] Когда Эшли в цитированном выше (прим. 35) примечании говорит что Средневековье знало лишь „объективные“, а Новое время лишь „субъективные“ ценности, то он прав лишь постольку, поскольку Средневековье не знало настоящего рыночного хозяйства. Поэтому ценность вещи могла определяться либо присущим ей качеством, либо объективно данной человеческой нуждой, но никогда не объективно неограниченными потребностями; „справедливая цена“ должна была таким образом определяться как бы сама собой, и лишь „многосложные и извращенные человеческие желания“ были причиной того, что „представлялось благоразумным привлекать для суждения о ней мнение неких благоразумных мужей“ (*Gerson*, De contractibus I 9, цит. по *O'Brien*, op. cit., p. 104 ff.). Вне рыночной экономики действительно непредставимо, чтобы стоимость вещи могла состоять только в ее отношении к какой-то другой вещи. Вопрос не в том, субъективны стоимости или объективны, а в том, абсолютны ли они или являются лишь обозначением неких пропорций.

масштабы, прочерчивать направляющие, применять правила и вносить мерность всевозможного рода в тот „хаос“, каким нетронутая природа предносится взору человека внутри мира, поистине меньше любого другого человеческого типа выносит, когда у него вырывают из рук „абсолютные“ масштабы и критерии. Ибо тогда в руках у него остаются вовсе не какие-то относительные масштабы; относительных масштабов не существует, так же как и относительных ценностей; всякий масштаб по отношению к тому, что он намеревается мерить, „абсолютен“ и трансцендентен измеряемому. И деньги, явно служащие при обмене масштабом для оценки вещей, сами конечно товар, соотв. ценность-стоимость и никоим образом не обладают объективной самостоятельностью, присущей масштабу, в принципе превышающему и переживающему все, с чем он приходит в соприкосновение, — как вещи, к которым он прилагается, так и применяющего и прилагающего человека.

Такой радикальной утраты масштабов и универсально значимых правил, без которых человек никогда не сумел бы воздвигнуть мир, Платон очевидно опасался уже от предложения Протагора ввести в качестве высшего масштаба человека, создателя вещей, и делаемое им из них употребление. Отсюда ясно видно, какой тесной связью рынок сцеплен с инструментальным принципом, лежащим в основе создания и связанного с ним опыта. Одно по сути дела плавно и последовательно развивается из другого. Однако возражение Платона, что не человек а „бог есть мера всех вещей“, оставалось бы немногим больше пустого морализирующего жеста, если бы работал новоевропейский постулат, что категория цели-средства под маской пользы имеет точно такую же силу для сферы готового мира, как она безусловно имеет силу для деятельностей, через которые возник мир и все вещи в нем.

23 *Постоянство мира и художественное произведение*

К вещам, придающим стабильность миру, образованию рук человеческих, и делающим его способным дарить земное жилище самым нестабильным существам из известных нам, смертным людям, принадлежит также некоторое число объектов, вообще не демонстрирующих никакой полезности и к тому же настолько уникальных, что они в принципе не подлежат обмену, т. е. вообще не обладают „ценностью“, которую можно было

бы выразить в деньгах или еще как-то свести к общему знаменателю. Когда они появляются на рынке, то хотя и получают тоже оценку, но цены на них вообще не состоят ни в каком отношении к их „ценности“, эти цены целиком и полностью произвольны. Адекватный способ обращения с вещами, которые мы называем художественными произведениями, явно тоже не применение и употребление; от этого их надо наоборот тщательно оберегать, из общего контекста привычных употребительных предметов их поэтому изымая, чтобы они могли занять подобающее им место в мире. Надо соответственно соблюдать их отдаленность от обыденных жизненных нужд и потребностей, с которыми они приходят в соприкосновение меньше любой другой вещи. При этом не играет совершенно никакой роли, всегда ли существовала эта бесполезность художественных вещей или может быть в прежние эпохи искусство служило так называемым религиозным потребностям человека таким же образом и было приспособлено к ним в такой же мере, как предметы употребления к повседневным нуждам. Ибо даже будь верно то, что исторические истоки искусства имеют исключительно религиозную или мифическую природу, все равно оставался бы в силе факт, что искусство прекраснейшим образом пережило упразднение волшебства, религии и мифа.

Художественные произведения — самые устойчивые и потому всего более принадлежащие миру из всех вещей. Разлагающее влияние, оказываемое природными процессами на все предметное, проходит почти без всякого воздействия на них, потому что они не подлежат тому применению живыми существами, в каком они могли бы только разрушаться в их своеобразии, а не осуществлять, как в случае с предметами употребления, какую-то присущую им возможность. В том смысле, в каком цель стула осуществляется лишь когда кто-то на нем сидит, никакой цели, выполняемой произведением искусства, вообще не существует. Потому его долговечность не только количественно, но качественно отличается от стабильности, потребной всем вещам для их существования; его постоянство настолько необычного рода, что при известных обстоятельствах оно через века и века способно сопутствовать изменчивому составу мира. „Чрез перемену и бег/Выше, вольнее/Длит песнь хвалебную бог/С лирой своею“ (Рильке). И в этом пребывании постоянного мир, который как таковой никогда не может быть абсолютным, пока в нем обитают и им пользуются смертные, выходит к явленности, даже воссиянию в своей собственной

сути, в чьем блеске сияют и перемена и бег. Здесь просвечивает именно то постоянство мира, которое нигде больше в мире вещей, несмотря на их относительную долговечность, не является чисто и явно, — само то длящееся пребывание, в котором смертные люди обретают не-смертную родину. Как если бы в пребывании художественного произведения проглядывала долговечность мира и за ней обнаруживался какой-то намек на возможное бессмертие — бессмертие не души или жизни, а того, что создали смертные руки; и захватывает в этом событии то, что оно не жаждущий порыв души, но наоборот, осязаемая, чувственно присутствующая вещь, яркая, чтобы можно было ее видеть, звучащая, чтобы слышать, все еще говорящая что-то миру из строк прочитываемой книги.

Если предметы употребления обязаны своим существованием человеческой умелости в применении и использовании предметного, если товары существуют благодаря человеческой „наклонности к обмену и бартерной сделке" (Смит), то художественные произведения возникают из человеческой способности думать и осмысливать. Все это действительные способности человека, а не просто атрибуты относящегося к роду „человек" живого существа подобно чувствам, потребностям и порывам, с которыми они конечно могут соотноситься и которые часто образуют их собственное содержание. Свойственные человеческому живому существу атрибуты имеют так мало отношения к воздвигаемому человеком миру, его земной родине, как и соответствующие атрибуты других живых существ, и захоти кто редуцировать к ним окружение человека в мире, это окружение подобно животному не было бы по-настоящему миром, т. е. оно было бы, как паутина паука или кокон шелкопряда, не творением, а эманацией. Коль скоро мышление отнесено к чувствам, оно уже преображает глухую замкнутость голого чувствования, примерно как обмен преображает обнаженную жадность похоти, а употребление трансформирует упорную нужду потребности — пока все они в конце концов не приспособятся к миру, будучи готовы, как бы подготовлены, ориентироваться на предметы, находя свое осуществление и ограничение в вещественном составе мира. В каждом из этих случаев некая способность, по своей сути открытая миру и соотнесенная с миром, трансцендирует страстную интенсивность обнаженного чувства, позыва или порыва, тем высвобождая ее из плена голой осознанности, т. е. лишь саму себя осязающей самости, в широту мира.

Всякое овеществление есть превращение и трансформация, однако то опредмечивающее овеществление, каким художественное произведение прилаживается к лежащему в его основе содержанию, есть преображение, метаморфоза столь радикального рода, словно природный ход вещей может быть повернут, — словно бывают образы, укорененные в таком „неописуемом превращеньи", что пламя сердца, спасаясь в них, уже не станет золой, и больше того, сам прах преходящего загорится негаснущим огнем[40]. Замыкает пожар в оковы художественного создания осмысливающее раздумье, но хотя художественные создания — творения ума, они по своей сути все же вещи подобно и другим вещам. Осмысливающее раздумье само по себе ничего не создает, и один ход мысли так же не продуцирует осязаемые вещи — книги, картины, статуи, композиции, — как повседневное применение и употребление само от себя не создает и не производит дома или мебель. Овеществление, имеющее место когда записывают мысль, рисуют картину, сочиняют мелодию или высекают фигуру из мрамора, разумеется состоит в постоянных отношениях с вызвавшей его мыслью; но сила, осуществляющая мысль и создающая творение ума, есть все та же деятельность мастера, которая с помощью первоорудия, каким является человеческая рука, творит и изготовляет все другие долговечные вещи мира.

Мы уже упоминали в другой связи (§ 12) о высокой цене, какую размышление и осмысление, подобно речи и поступку, платят за то чтобы через создающее опредмечивание вступить на правах осязаемо-реальных вещей в вещественный мир; эта цена есть сама жизнь, ибо всегда лишь „мертвая буква" способна пережить то, что на протяжении летучего мгновения было чистейшим духом. Правда, и мертвая буква тоже снова и снова

[40] В тексте использовано стихотворение Рильке, которое под заглавием „Магия" описывает это преображение искусства. Оно звучит:

Преображеньем дышат несказанным
создания такие: чувствуй! верь!
Нас часто мучит: прахом станет пламя,
но вот: огнем в искусстве стала пыль.
Тут магия. В загадочные веси
обыденного слова смелый взлет...
и словно голос голубя в нем слышен
что горлицу незримую зовет.

(*R. M. Rilke*, Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern, 1950).

может пробуждаться к жизни, а именно приходя в соприкосновение опять же с таким живым, которое в силу собственной жизни чутко к живому духу, в мертвой букве как бы увековеченному; но и это воскресение из мертвых разделяет судьбу всех живых вещей снова падать в смерть. Не существует произведений искусства, не являющихся в этом смысле неживыми, и их безжизненность показывает расстояние, существующее между источником мысли и чувства в сердце или в мозгу человека и миром, куда наконец отдают продуманное и осмысленное. Но эта безжизненность не всем искусствам присуща в равной мере; она всего слабее там, где создающее овеществление всего меньше связано собственно материалом, т. е. в музыке и в поэзии, чьим „материалом" являются слова и звуки, требующие в обращении с собой минимума материальных знаний и ремесленного опыта. Недаром в поэзии образ юноши играет столь большую роль, и именно в музыке, но не в изобразительных искусствах и не в архитектуре существует феномен вундеркинда.

Пожалуй человечнейшее и внемирнейшее из искусств — поэзия, чей материал сам язык, а продукция остается наиболее близка к вдохновившей ее мысли. Долговечность поэзии возникает как бы через уплотнение; словно бы речь, сказанная с величайшей собранностью и вниманием, и была сама по себе уже „поэтической". Вдумчивая память — Мнемозина, мать всех других муз и искусств — способна так сосредоточиться на речи, что помысленное превращается в нечто непосредственно запечатляющееся в памяти; ритм и рифма, технические средства поэтического искусства, коренятся все в той же предельной сосредоточенности. Исходная близость памяти к живому вдумывающемуся углублению позволяет стихотворению и без записи надолго оставаться в мире, и хотя качество того или иного стихотворения определяется целым рядом масштабов совсем другого рода, однако именно его „запечатляемость" в конечном счете вынесет решение о том, упрочится ли оно в памяти человечества, запечатлит ли себя в ней. Так что стихи, из всех художественных созданий мысли, всего теснее льнут к мысли как таковой; они как бы наименее вещные среди вещей мира. Но хотя „Слова поэта/У врат рая ждут ответа/И стучась и умоляя/ Вечной жизни ожидая", и хотя правда то, что „в глубине истока" единственно хранит себя поэзия, развертываясь в качестве „слова изреченного" из памяти поэта или тех, кто к нему прислушивается, как если бы она только что возникла, все же всегда приходит время, когда и эта невещественнейшая из всех

вещей должна быть „сделана", записана и превращена в осязаемую вещь среди вещей, ибо живое воспоминание и способность памяти, порождающей все стремление к непреходящему, нуждается в вещественной осязаемости, чтобы укорениться в ней и со своей стороны не подпасть забвению или непостоянству[41].

Мысль и познание не одно и то же. Мысль, составляющая для художественного творения внеположный ему источник, проявляется непосредственно во всякой великой философии, тогда как познание, добывающее знание, собирающее и упорядочивающее все познанное, оседает в науках. Познание преследует всегда определенную цель, которую перед ним могут поставить как практические соображения, так и „праздное любопытство"; с достижением этой цели процесс познания приходит к своему концу. Напротив, мысль не имеет ни цели ни назначения вне самой себя и, строго говоря, от нее нельзя даже дожидаться результатов. Что мысль действительно не имеет никакой полезности, это ей достаточно часто подтверждали не только утилитарные соображения homo faber'a, но также и люди дела и наук; она действительно так же бесполезна как вдохновленное ею художественное произведение. И даже на эту бесполезнейшую из всех вещей мысль не может претендовать как на полученный ею результат, потому что ни о художественных созданиях, ни о великих философских системах нельзя всерьез утверждать что они возникли лишь благодаря чистому мышлению; как раз чистый мыслительный процесс, собственный *ход* мысли художником, но также и пишущим философом должен

[41] Когда словоупотребление говорит о „делании" стихов — во французском о поэзии тоже можно сказать faire des vers, как в английском to make a poem, — то это относится к уже происходящему в поэзии опредмечиванию. Однако и немецкое dichten происходит из латинского dictare и означает „записывать или декламировать для записывания мысленно, духовно созданное" (Grimms Wörterbuch). В последнее время слово dichten производят из tichten, старого слова со значением *создавать*, и в таком случае обнаруживается возможная связь с латинским fingere. В этом случае собственно поэтическая деятельность, *изготовляющая* стихи вплоть до их написания, представляется как своего рода опредмечивание. И в совершенно том же смысле Демокрит ценил поэта всех поэтов, Гомера, за то что он „сладил упорядоченный строй многосложных стихов" (*Дильс-Кранц* В 21). Демокрит здесь просто возвратился к обычному греческому обозначению поэтов, „строителей песен": *τέκτονες ὕμνων*.

быть прерван, если он хочет так видоизменить помысленное, чтобы оно стало пригодно для письменно-овеществляющего представления. Мышление подобно жизни, им сопровождаемой, в качестве деятельности бесконечно, и на вопрос, имеет ли смысл думать, точно так же нет ответа как и на вопрос, имеет ли смысл жить. Мыслительные ходы пронизывают совокупность человеческого существования; всякая, даже примитивнейшая человеческая жизнь как бы пропахана ими, и это мышление не имеет ни начала ни конца, кроме начала, заданного рождением, и конца, заданного смертью. Думать поэтому никоим образом не специфическая привилегия homo faber'a, хотя размышлением вдохновлена его высшая продуктивность в мире; однако в этом высшем творчестве, на какое он способен, настолько эмансипировавшемся от использования и потребления, что оно создает бесполезные вещи, он как бы вырастает выше самого себя и выше всех чисто человеческих потребностей, словно может обойтись без стимула материальных или интеллектуальных влечений, словно для служения миру не нуждается ни в естественном тяготении к мирским благам, ни в специфически человеческой жажде знания о мире. Познание, напротив, во всех, а не только в духовных или художественных процессах создания играет исключительную роль. С созданием оно имеет то общее, что является процессом с определенным началом и концом, полезность которого поддается контролю и который определенно не достигает цели, если не приводит к желаемому результату, как деятельность столяра не достигает цели, если производит двуногий стол. Роль, какую познание играет в науках, принципиально не отличается от ее функции в создании; и научные результаты, достигаемые познанием, можно как любую другую овеществленную продукцию добавить к человеческому миру и упорядочить в нем.

Что касается специфически интеллектуальных деятельностей, то деятельность логического рассудка следует опять же отличать как от мышления, так и от познания, а именно поскольку она не нуждается для своего развертывания ни в живом опыте, как мышление, ни в предданном предмете, как познание. Как дедукция из аксиом, как подведение одиночного под общие правила, так и, наконец, различные технические приемы, какими рассудок может сплетать словно бы из самого себя цепи стройных умозаключений, суть деятельности, в которых человеческий мозг развертывает своего рода „силу“, очень подобную рабочей силе, возникающей из обмена веществ

человека с природой. В противоположность как мысли, так и познанию интеллигенция, полагающаяся на логику, есть собственно природный феномен силы и потому поддается измерению тестами интеллектуальных способностей точно так же, как телесную силу можно измерить с помощью какой-то другой аппаратуры. Законы, каким подчинены логические процессы, суть природные законы, в конечном счете не зависящие ни от чего другого, кроме как от структуры человеческого мозга, где они укоренены. Все собственно логическое обладает для человеческого мышления принудительностью, не допускающей отклонений, — во всяком случае, пока мозг функционирует нормально. Но эта принудительность, с какою рассудок властвует над мыслью, ничем не отличается от принудительности, с какою тело подчиняет человеческую жизнь своим нуждам. Будь человек действительно animal rationale, отличайся он от других животных лишь интеллектуальным превосходством, тогда новые электронные машины, невероятно увеличивая интеллектуальную силу, были бы по сути гомункулами, за каковых изобретатели иногда и пытались их принимать. В действительности и эти машины по существу не делают ничего сверх того, что машины делают всегда: они заменяют, усиливают и улучшают физические усилия человека, его рабочую силу, силу его мускулов или силу его мозгов. И принцип, по которому они функционируют, это добрый старый принцип разделения труда, разбиение более сложных операций на простейшие составные части, скажем, напр., редукция умножения к составляющим его операциям суммирования. То, что придает привлекательность разделению труда, а именно повышение результативности труда через ускорение, и здесь тоже решающий фактор; разве что в этих умных машинах скорость, темп, с каким протекают логические или счетные процессы, так чудовищно возрастает, что от старых, чисто человеческих ускоряющих трюков, как напр. от умножения, со своей стороны служившего лишь для ускорения процессов суммирования, можно отказаться.

Единственное, что доказывают компьютеры, гигантски разросшиеся счетные машины, так это неправоту семнадцатого века, полагавшего вместе с Гоббсом, что рассудок, а именно способность к умозаключению — reckoning with consequences, — есть высшая и человечнейшая из всех человеческих способностей, и правоту девятнадцатого века с его философией труда и жизни — с Марксом, Бергсоном и Ницше, — принимавшего рассудок просто за функцию жизненного процесса, а саму

жизнь соответственно за нечто „более высокое“ чем рассудок. Вплоть до сего дня очень стойкая, главная ошибка этого новоевропейского периода была конечно в его вере, будто мышление и познание имеют свой подлинный источник в этих психических функциях снабженного интеллектом живого существа. Совершенно очевидно, что эти укорененные в мозгу интеллектуальные процессы настолько же безмирны, т. е. настолько же не в состоянии воздвигнуть мир, как другие физические процессы, которыми жизнь приневоливает человека, принудительные процессы работы и потребления.

Самое кричащее внутреннее противоречие классической политической экономии, нередко привлекавшее к себе внимание, состоит в том что сами теоретики, так гордившиеся своим последовательно утилитаристским мировоззрением, в душе таили отчетливое презрение к плоской полезности, проявлявшееся в том, что на производство чисто потребительских благ, т. е. самого полезного из всего что есть, они всегда смотрели сверху вниз как на нечто второразрядное. Не полезность, а устойчивость и долговечность были масштабами, прилагавшимися ими к действительности в целях определения производительности. И это означает лишь, что они все еще в смысле homo faber'a ориентировались на мир с его вещественностью, а не относили, как animal laborans, всякую деятельность к жизни и к ее нуждам. Правда, устойчивость повседневных предметов употребления относительна, она лишь слабый отсвет той устойчивости, которая дает веками существовать явственнейшим носителям мира, художественным произведениям; однако и эта относительная устойчивость всякой вещи как таковой есть тоже производное той всё переживающей долговечности, которая для Платона была чем-то божественным, ибо граничащим с нетленностью. Во всяком случае именно это свойство определяет облик вещи, ее формы проявления в мире, будучи поэтому предпосылкой того что она может являться нам прекрасной или безобразной. При этом конечно собственно облик для повседневно употребляемых предметов играет несравненно меньшую роль чем для изъятых из употребления художественных вещей, и попытки современного художественного промысла изготовлять предметы употребления так, словно они художественные вещи, имеют порядком безвкусицы на совести. Однако зерно истины, скрывающееся за этими усилиями, заключено в том неоспоримом факте, что все, существующее достаточно долго чтобы быть воспринятым как форма и образ, просто

не может не выставлять себя на суд, затрагивающий не только его функцию, но также и его облик; и пока мы не лишаем себя насильственно зрения, соотв. не лишаем себя насильственно ориентиров, значимых для зримого, мы не можем не судить обо всем вещественном также и по тому, красиво оно, безобразно или где-то посредине.

Поскольку все сущее также и является, а являться без присущего ему облика не может, нет такой вещи, которая не выходила бы за рамки голой употребимости и не имела бы какого-то существования за пределами своей функции. Это неверно только в отношении продуктов потребления, которые зато никогда и не входят в собственный мир вещей, ибо предназначены для поглощения и приготовлены для потребления. (Здесь поэтому всякое усилие сделать их „красивыми" неизбежно приведет к китчу, причем китч заключается в том, что такая „красота" призвана работать на возбуждение аппетита, что противоречит существу прекрасного, которое как раз противится всякому захвату и там, где оно вполне выступает в явленность, воспрещает всякое обхождение с воплотившим его предметом.) Лежащая за пределом всякого функционирования такость вещи есть ее красота или безобразие, и эта такость, в отличие от функции, связана вообще с явленностью и тем самым со зримостью в публичном мире. Коль скоро предмет вообще входит в мир вещей, он уже трансцендирует сферу голой целесообразности, прерывает, как бы на свой страх и риск, диктуемый человеческой употребимостью прогресс целей ad infinitum. В этом мире вещей мерилом удачности вещи уже не может быть ее простая полезность, как если бы безобразный стол выполнял свою функцию ничуть не хуже „прекрасного"; здесь его совершенство зависит от облика. И облик этот, говоря на языке Платона, есть не что иное как возможное соответствие или приближение к *эйдосу* или к *идее*, к предносящемуся образу, маячившему перед внутренним оком создателя когда он изготовлял предмет, уже существовавшему в этом качестве до начала процесса изготовления, продолжающемуся после его завершения и переживающему даже исчезновение от изнашивания или разрушения предмета, изготовленного по его подобию. Таким образом все получившее облик и оформленное ускользает в своей такости, даже когда служит для употребления, от чисто „субъективных" потребностей тех, чьим целям оно служит, вступая в определяемый „объективными" масштабами мир предметного, где не только служит для употребления, но и определяет собою об-

8 Зак. 3078

лик, специфическое качество вещного окружающего мира, в котором движется человеческая жизнь.

Окружающий мир человека есть вещный мир, воздвигаемый для него homo faber'ом, и свою задачу, быть родиной смертному существу, он способен исполнить лишь в той мере, в какой его постоянство способно устоять среди вечно-изменчивой подвижности человеческого существования и всякий раз ее переживает, т. е. поскольку он трансцендирует не только чистую функциональность продуктов, произведенных для потребления, но и голую полезность предметов употребления. Как обмен веществ с природой, т. е. биологический жизненный процесс, который общ человеку со всем живым, осуществляется в трудовой деятельности, так специфически человеческая жизнь, отрезок времени, отведенный между рождением и смертью, осуществляется в деятельностях поступка и речи, которые все-таки имеют с жизнью то общее, что и они сами по себе тоже летучи и преходящи. Ибо будь человек сколь угодно „красноречив в словах, в деяньях крепок", ни слова ни дела не оставят никакого следа в мире, ничто не засвидетельствует о них, когда пролетит краткое мгновение, в продолжение которого они как буря, ветр или вихрь пронеслись через мир и потрясли сердца людей. Без инструментов, изобретаемых homo faber'ом для облегчения труда и сокращения рабочего времени, человеческая жизнь не могла бы быть ничем кроме тягот и труда; без постоянства мира, более долговечного чем отпущенный смертным срок на земле, человеческие поколения были бы как трава, а все великолепие земли как цветение этой травы; и без тех же созидающих искусств homo faber'а, но теперь уже на их высшем уровне в полноте славы их чистейшего развертывания у поэтов и историографов, без искусства образотворчества и повествования то единственное, что говорящие и поступающие люди в состоянии преподнести как продукт, а именно история, в какую превратились их поступки и слова, сделав ее пригодной для повествования в качестве истории, никогда не смогла бы так запечатлеться в человеческой памяти, чтобы сделаться частью мира, обители людей. Поскольку однако слово и поступок суть высшие и человечнейшие занятия внутри vita activa, мир есть действительно отечество для смертных людей лишь в той мере, в какой он обеспечивает для этих мимолетнейших и напраснейших занятий надежное место, делаясь пригодным для сбережения в нем занятий не только вполне бесполезных для жизненного процесса как такового, но и имеющих принципиально

иную природу чем разнообразные созидательные искусства, какими произведен мир как таковой и все вещи в нем. В этом аспекте дело уже едва ли идет о выборе между Платоном и Протагором и о решении, человек или Бог есть мера всех вещей; ибо во всяком случае ясно, что мера мира не теснящие жизненные нужды, дающие о себе знать в труде; не найти ее и в царстве средств и целей, решающем в деле изготовления вещей мира и диктующем также употребление, какое мы из них делаем.

ПЯТАЯ ГЛАВА

ДЕЙСТВИЕ

All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them *.

Isak Dinesen

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudunem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse quodammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet **.

Dante

24 *Раскрытие личности в действии (поступке) и слове*

Факт человеческого плюрализма, основополагающее условие поступка, равно как и речи, проявляется двояким образом, как однородность и как разность. Без однородности не было бы никакого взаимопонимания среди живых, никакого понимания мертвых и никаких планов относительно мира, населенного уже не нами, но все-таки еще подобными нам. Без разности, без абсолютного отличия каждой личности от любой другой, какая есть, была или будет, для взаимопонимания не было бы нужды ни в языке ни в поступке; знаков и возгласов хвати-

* *Любое горе переносимо, если включить его в историю или рассказать историю о нем.*

** *Прежде всего и главным образом во всяком действии деятель, действует ли он по природной необходимости или по своей воле, развертывает некое подобие самого себя; отсюда получается что всякий деятель в качестве такового наслаждается, потому что, коль скоро все сущее стремится быть, а в действии бытие деятеля неким образом расширяется, действие необходимо сопровождается наслаждением... Действует, следовательно, всегда только нечто уже существующее такого рода, каким должен стать объект действия* (Монархия I 13, 1–2).

ло бы чтобы при нужде указать другому на одинаковые у всех, всегда остающиеся тождественными потребности и нужды.

Разность и особность не одно и то же. Особность или инаковость, удивительное свойство alteritas, свойственное всему сущему как таковому и причисленное поэтому средневековой философией к универсалиям, означает правда разнообразие вообще и является причиной почему мы не можем дать дефиницию иначе как различая и почему всякое определение выражает одновременно некое отрицание, расподобление; но эта абсолютно всеобщая особность, показывающая, что мы вообще постигаем сущее лишь во множественном числе, дифференцируется уже в многосложности органической жизни, чьи примитивнейшие формы демонстрируют такую вариативность и разнообразие, какие намного богаче простой инаковости. Среди них опять же только человеку присуще активно доводить это разнообразие до выраженности, отличать самого себя от других и в конечном счете выделять себя из них, чтобы сообщать миру не просто что-то — голод и жажду, расположение, отвращение или страх, — но во всем этом всегда также и самого себя. В человеке особность, разделяемая им со всем сущим, и разность, разделяемая им со всем живым, становится уникальностью, и человеческое многообразие есть множество, имеющее то парадоксальное свойство что каждый из его участников по-своему уникален.

Речь и действие суть деятельности, в которых выступает эта уникальность. Говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга вместо того чтобы просто быть разными; они модусы, в каких раскрывает себя сама человечность. Это активное выступание-в-явленность принципиально уникального существа покоится, в отличие от явления человека в мире при рождении, на некой инициативе, которую он сам предпринимает, однако не в том смысле что для этого требуется какое-то особое решение; человек не может совершенно обойтись без речи и поступка, что опять же не распространяется ни на какую другую деятельность внутри vita activa. Работа может быть сколь угодно важной чертой человеческого обмена веществ с природой, но это не значит что всякий человек обязан и работать; он прекрасно может заставить работать за себя других, никакого ущерба его человеческому бытию оттого не случится. И точно то же относится к созданию, поскольку прекрасно можно использовать мир вещей и наслаждаться им, не создав самому в добавление к его многосложному богатству ни одной са-

мой крошечной полезной вещи. Жизнь рабовладельца, эксплуататора или нахлебника может быть нравственно уязвимой, но она все-таки еще какой-то специфически человеческий способ существования. Жизнь без слова и поступка, наоборот, — и это всерьез был бы единственный образ жизни, отрекшийся от кажимости и суетности мира в библейском смысле слова, — оказалась бы в буквальном смысле уже не жизнь, но затянувшееся на всю длину человеческой жизни умирание; она уже не проявлялась бы в мире среди людей, но вообще позволяла бы себя заметить лишь как нечто исчезающее; о ней нам было бы известно не больше чем мы, смертные, знаем о тех, кто исчезает в неведомой нам смерти.

Говоря и действуя, мы включаемся в мир людей, существовавший прежде чем мы в него родились, и это включение подобно второму рождению, когда мы подтверждаем голый факт нашей рожденности, словно берем на себя ответственность за него. Но хотя никто не может целиком и полностью уйти от этого минимума инициативы, она тем не менее не вынуждена никакой необходимостью, как вынуждена работа, и не спровоцирована в нас стремлением к успеху и перспективой полезности. Присутствие других, с кем мы хотим сблизиться, может в каждом отдельном случае быть стимулом, но сама инициатива им не обусловлена; импульс заложен скорее в том самом начале, которое пришло в мир с нашим рождением и на которое мы отзываемся тем, что сами по собственной инициативе начинаем что-то новое[1]. В этом исходнейшем и наиболее общем смысле действовать и начинать нечто новое — одно и то же; всякий поступок прежде всего приводит нечто в движение, он акт в смысле латинского agere и он зачинает и вводит нечто в смысле

[1] Что дело обстоит так, теперь можно по-видимому подтвердить и данными исследований в биологии и психологии, подчеркивающими внутреннее родство поступка и речи, равно как их спонтанность, совершенно не зависящую от практических поводов и целей. Очень интересен в этом аспекте А. Гелен (*Arnold Gehlen*, Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1955), у которого находим хорошую сводку новейших исследований. В своей интерпретации Гелен вместе с биологами полагает что эти специфически человеческие способности отвечали „биологической необходимости", а именно тому факту что человеческое тело биологически оснащено хуже чем тела других животных видов; это остается разумеется „теорией", которая не должна нас здесь заботить и которая не наносит ущерба достоинству целой массы ценных догадок у Гелена.

греческого ἄρχειν. Поскольку всякий человек по причине своей рожденности есть initium, некое начало и пришелец в мире, люди могут брать на себя инициативу, становиться начинателями и приводить в движение новое. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit — „чтобы было начало, был создан человек, до коего никого не было“ [2] — говоря словами Августина, который этим одним положением своей политической философии в своей иногда ему присущей глубокомысленно-аподиктической манере неожиданно объединяет суть учения Иисуса из Назарета с опытной почвой римской истории и политики. То начало, каким является человек, коль скоро он есть некто, никоим образом не совпадает с сотворением мира [3]; до человека было не Ничто, а Никто; его сотворение не есть начало чего-то, что, будучи однажды сотворено, присутствует в своем существе, развивается, длится или уходит, оно начало существа, само обладающее способностью начинать: это начало начала или самого начинания. С созданием человека принцип начала, остававшийся при сотворении мира как бы еще в руках Бога и тем самым вне мира, появился в самом мире и останется ему присущ пока существует человек; что в конечном счете означает лишь что человек есть тот Некто, с чьим сотворением совпадает сотворение свободы.

В природе всякого начала заложено, что с точки зрения былого и случившегося оно врывается в мир совершенно неожиданно и неподрасчетно. Событийная непредвидимость присуща всем началам и всем истокам. Возникновение земли, орга-

[2] De civitate dei XII 20.

[3] Эти два „начала“, начало мира и начало человека, были для Августина настолько не тождественны между собой, что он употреблял два совершенно разных слова для их обозначения и различения. Начало, каким является человек, называется у него initium, тогда как для начала мира он берет латинский перевод Библии, передающий первые слова Книги бытия, „В начале“, через principium.· Как мы можем заключить из Града Божия XI 32, слово principium имело для Августина гораздо менее радикальное значение; он истолковывает начало Книги бытия In principio fecit Deus coelum et terram следующим образом: illud quod dictum est *In principio*, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos, слова in principio относятся не к первому сотворенному, ведь раньше того Бог сотворил ангелов. Хотя таким образом до сотворения мира существовало все-таки не ничто, до сотворения того *некто*, каким явился человек, не было буквально никого.

нической жизни на ней, развитие человеческого рода из эволюции животных видов, т. е. весь круг нашего реального существования опирается на „бесконечную цепь невероятностей“, если на первособытия, некогда прочертившие этот круг, смотреть с точки зрения процессов в универсуме, взаимодействий в неживой природе или процессов развития органической жизни, которые всякий раз решительно прерывались каждым из тех событий. Новое начало всегда вступает в противоречие со статистически измеренным правдоподобием и оно всегда немыслимая невероятность; оно поэтому всегда, когда мы встречаем его в живом опыте — т. е. в опыте жизни, предразмеченной протеканием процессов, новым началом прерываемых, — предстает нам как чудо. Тот факт, что человек одарен способностью к поступку в смысле нового начала, может поэтому означать лишь что он ускользает от всякой обозримости и вычислимости, что в этом единственном случае само невероятное обладает известной вероятностью и что на то, чего „разумным образом“, т. е. в смысле вычислимости, ожидать совершенно нельзя, надеяться все-таки можно. И этот дар совершенно непредвиденного опять же опирается исключительно на неповторимость, отличающую каждого от любого другого кто был, есть или будет, причем однако эта неповторимость есть не столько собрание определенных качеств или уникальное сочетание уже известных качеств в „индивиде“, сколько нечто идущее от факта рождаемости, основы всякого человеческого совместного бытия, от той рожденности, в силу которой каждый человек некогда появился в мире как нечто уникально новое. Благодаря этой уникальности, данной вместе с фактом рождения, в каждом человеке как бы еще раз возобновляется и подтверждается творящий акт Бога; попытайся мы определить того Некто, кто неповторимо в каждом новом человеке приходит в мир, то можно лишь сказать, что *никто* до его рождения не был подобен ему. Действие как новое начало отвечает рождению всякого Некто, оно осуществляет в каждом Единственном факт рожденности; речь опять же отвечает выступившему в этом рождении абсолютному отличию, она осуществляет специфически человеческую плюральность, состоящую в том что существа неповторимо разнообразные от начала до конца находятся в окружении себе равных.

Действие и речь так сродни друг другу потому, что действие способно отвечать специфически человеческой ситуации, движению среди множества уникальных существ как среди рав-

ных себе, только когда оно держит готовым ответ на вопрос, непроизвольно задаваемый всякому новому пришельцу, — на вопрос: кто ты? Разъяснение, кто есть кто, имплицитно дают слова, равно как дела; но подобно тому как связь между поступком и началом теснее чем между речью и началом, так слова явно более пригодны предоставить разъяснение в вопросе о *кто* чем деяния[4]. Поступки, не сопровождающиеся речами, утрачивают большую часть своего характера откровения, они становятся „непонятны" и их цель тогда обычно шокировать непонятностью или, как говорится, саботировать поставлением перед свершившимся фактом всякую возможность взаимопонимания. Как таковые они конечно понятны, они отклоняют слово и речь и своей понятностью обязаны этому отклонению; понимаемое нами есть именно демонстративная немота. Сверх того если бы действительно существовало принципиально бессловесное действие, то результирующие из него деяния как бы теряли субъекта действия, самого деятеля; не действующие люди, но роботы исполняли бы то, что для людей неизбежно оставалось бы в принципе непонятно. Бессловесного действия строго говоря вообще не существует, ибо это было бы действие без деятеля; обе стороны человека, который „красноречив в словах, в деяньях крепок", связаны между собой, потому что никакого собственно свершителя дел — *πρηκτῆρ τε ἔργον* — не было бы, не выступи он открыто с говорением речи — *μύθων τε ῥητῆρ* (Илиада IX 443). Лишь через выговоренное слово деяние входит в значимую взаимосвязь, причем функция речи не в том чтобы как-то объяснить содеянное, но слово скорее идентифицирует деятеля и объявляет, что действует именно он, т. е. некто могущий апеллировать к другим поступкам и решениям и говорить, что он намерен делать далее.

Нет другого человеческого установления, в такой же мере нуждающегося в словах как действие. Для всех других деятельностей слова играют подчиненную роль; они лишь служат для информации или сопровождают процесс достижения чего-либо, который мог бы совершаться и молча. Хотя язык в общем и целом вполне адекватное средство для целей информации, од-

[4] Поскольку речь и раскрытие или, как говорит Хайдеггер, „выведение из потаенности" связаны между собой теснее чем поступок и раскрытие, Платон утверждает что язык — *λέξις* — имеет большее отношение к истине (в хайдеггеровском смысле „непотаенности") чем действие — *πρᾶξις*.

нако в этом своем качестве он мог бы быть заменен и какой-либо знаковой системой, более отвечающей своим задачам; в математике и других науках, но также и при определенных коллективных работах постоянно применяются подобные знаковые системы, причем именно потому что естественный язык оказывается слишком обстоятельным для их целей. Обстоятельство, делающее его таким обстоятельным, это сама личность, попутно высказывающаяся в них. В том же самом смысле можно было бы говорить что способность действия вполне адекватна для целей самозащиты или для отстаивания определенных интересов; однако если бы дело шло лишь о достижении посредством действия определенных целей, то подобных целей явно можно было бы еще намного лучше и быстрее достичь с помощью средств безмолвного насилия. С точки зрения голой пользы действие есть лишь эрзац силовых приемов, всегда оказывающихся более действенными, подобно тому как речь с точки зрения голой информативности есть своего рода подсобное средство, с которым мирятся лишь до тех пор пока не изобретен какой-либо язык знаков.

Действуя и говоря, люди всякий раз обнаруживают, кто они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа, как бы выступают на сцене мира, на какой они не были так видны прежде, т. е. до того момента когда без их собственного участия просто выступили въяве их уникальный телесный облик и не менее уникальный звук их голоса. В отличие от того, *что* есть человек, в отличие от свойств, дарований, талантов, недостатков, которыми мы обладаем и потому держим в руках под своим контролем по крайней мере до тех пор пока мы свободны их показать или скрыть, собственно личное *кто* всякого человека ускользает от нашего контроля, непроизвольно обнаруживаясь во всем что мы говорим или делаем. Лишь совершенное молчание и совершенная пассивность способны пожалуй спрятать этого *кто*, скрыть от слуха и зрения других обитателей мира, но никакой умысел на свете не сможет им свободно управлять, коль скоро он объявился. Намного вероятнее, наоборот, что этот *кто*, так недвусмысленно и однозначно показывающий себя миру современников, как раз от самого показывающего навсегда останется утаен, словно он тот δαίμων греков, который хотя и сопровождает человека на протяжении всей его жизни, однако всегда лишь выглядывает у него сзади через плечо и потому оказывается виден лишь тем, кто смотрит в лицо его подопечному, не ему самому.

Это проясняющее качество речи и поступка, делающее так, что поверх слова и поступка говорящий и действующий тоже выступает в явленность, дает однако о себе знать собственно только там, где люди говорят и действуют друг с другом, а не один вместо другого и не друг против друга. Ни действенная и временами очень энергичная доброта, перед альтруизмом которой человеческий мир предстает лишь в модусе бескорыстного служения, в котором все словно прячутся от всех, ни преступление, идущее против других и вынужденное прятаться от них, не могут рисковать обнаружением своего *кто*, субъекта поступка и слова, причем среди прочего еще и потому что никому не ведомо, кого он собственно обнаруживает, когда непроизвольно в речи и поступке обнаруживает попутно самого себя. На этот риск, выступить как Некто в явленность среди других людей, может пойти только тот кто готов и впредь существовать в этой совместности, т. е. готов в бытии-друг-с-другом двигаться среди равных себе, давать объяснения о том, кто ты есть, отрекаясь от исходной чуждости того, кто явился в мир через рождение как новый пришелец. На это отречение однако не способно ни заступничество-за-другого, ни противодействие другому; энергия как добра, так и преступления возникает из дистанции, на какой сохраняется исходная чуждость прихода в мир через рождение, причем в нашем контексте не имеет значения то, что эта чуждость в одном случае реализуется в самопожертвовании, а в другом — в абсолютном эгоизме. С точки зрения бытия друг с другом дело идет в обоих случаях о феноменах покинутости, которые известным образом могут быть лишь маргинальными явлениями в сфере человеческих дел, если не хотеть ее разрушения, т. е. о предельных проявлениях политического, играющих важную историческую роль лишь в эпохи заката, упадка и политической коррупции. В такие эпохи сфера дел человеческих омрачается; она утрачивает излучающую, славную яркость, присущую лишь публичности, конституирующейся в совместном бытии людей и непременно необходимой, если хотеть полного развертывания поступка и слова, т. е. сверх всего сделанного и сказанного дать действующим и говорящим тоже выступить в явленность. В этих сумерках, когда ни одна душа уже больше не знает кто ты есть, люди чувствуют себя чуждыми не только миру но и друг другу; и среди настроений чуждости и оставленности получают свой шанс образы чужаков среди людей, святых и преступников.

Без этого свойства, создавать ясность в отношении *кто* личности, действие становится некоего рода операцией подобно другим предметно-обусловленным операциям. Оно может тогда по сути стать просто средством для целей, точно так же как изготовление есть средство создания предмета. Это наступает всегда, когда настоящее бытие друг с другом разрушено или на время ослаблено и люди стоят или действуют лишь друг за друга или друг против друга, как скажем в случае войны, когда действие означает лишь приготовление определенных средств насилия и применение их для достижения известной преднамеченной цели для себя и против врага. В подобных случаях, о которых история человечества имеет так много рассказать, что долгое время они считались собственной субстанцией исторического вообще, речь есть действительно „пустая болтовня", а именно средство среди прочих для достижения цели, служит ли это средство лишь для того чтобы пускать врагу пыль в глаза или для того чтобы опьянить себя своей собственной пропагандой. Речь тогда пустая болтовня, потому что она тут вообще уже ничего не объясняет, а стало быть идет прямо наперекор собственному смыслу говорения; но и прямое действие силой оружия, в конечном счете решающее, происходит таким образом что уникальная идентичность самого действующего уже не играет никакой роли; победа или поражение, по крайней мере в современной войне, являются неким результатом позитивного или негативного рода, и о том, *кто* такие победитель и побежденный, это говорит не больше чем любые другие достигнутые результаты.

Действием в этих случаях утрачено как раз то свойство, каким оно превосходит все привычные виды производительной и изготовительной деятельности, которые, начиная от простейшего изготовления предметов повседневного употребления вплоть до преображающего создания художественных произведений, обнаруживают лишь то, что показывает выполненный объект, т. е. по своей сути вовсе не имеют в виду показать что-то больше чем лежит у всех на виду по завершении процесса создания. Действие, остающееся в анонимности, поступок, при котором нет имени исполнителя, бессмысленны и подлежат забвению; тут нет никого, о ком можно было бы рассказать историю. Художественное произведение, напротив, сохраняет все свое значение независимо от того, известно ли нам имя мастера или нет. После первой мировой войны поставленные во всех странах памятники „неизвестному солдату" были лишь красно-

речивым свидетельством всеобщей потребности найти того *кто*, того *некто*, кого должны были бы выявить четыре года массового убийства. Памятник „неизвестному" возник из вполне обоснованного нежелания мириться с тем, что столь чудовищного события никто в истиннейшем смысле слова не хотел и никто не инсценировал; памятники были поставлены всем тем, кого война несмотря на величайшие человеческие усилия оставила в безвестности, что не умалило их героизма, но похитило у них как деятелей их человеческое достоинство[5].

25 *Ткань общечеловеческой связи и представленные в ней истории*

Неизбывная уникальность вопроса *кто-ты-есть*, с такой осязаемостью проявляющаяся в слове и поступке, не поддается никаким попыткам однозначно уловить ее в дефиниции. Как только мы пытаемся сказать, *кто* есть Некто, мы начинаем описывать свойства, общие у этого Некто с другими и ему в его неповторимости как раз не принадлежащие. Оказывается, что язык, когда мы хотим использовать его как средство для описания *кто*, отказывает и зависает в *что*, так что мы в итоге самое большее обрисовываем характерные типы, т. е. что угодно только не личности, и собственно личное прячется за этими типами так решительно, что невольно начинаешь считать все характеры масками, которые мы надеваем чтобы уменьшить риск последнего прояснения в бытии друг с другом — словно подключая какой-то защитный слой для притупления обескураживающей однозначности бытия-вот-этим-и-никем-другим.

Этот отказ языка теснейшим образом связан со слишком хорошо известной в философии невозможностью определить существо человека; все такие определения сводятся всегда к определениям и истолкованиям того, что такое человек, какие свойства могут быть ему присущи в сравнении с другими живыми существа; тогда как differentia specifica бытия-человеком заключается как раз в том что человек есть Некто и опреде-

[5] „Притчу" (1954) Уильяма Фолкнера отличает от литературы, возникшей после первой мировой войны, не только качество, но и то, что она первый роман, чей автор явно понял, почему последняя война была так ужасна, и оттого сделал героем событий Неизвестного солдата.

лить бытие этого Некто мы не можем, ибо не с чем поставить его в сравнение и нет никакого другого *кто*, от которого бытие человеческого *кто* можно было бы отличить. Но независимо от этой философской апории провал языка перед живым существом лица, явственно обнаруживающим себя на всем протяжении речи и действия, решительно сказывается на всей области дел человеческих, где мы ведь все-таки движемся прежде всего как поступающие и говорящие создания. В самом деле, личность совершенно исключает возможность обращаться с этими делами как с вещами, находящимися в нашем распоряжении и поступающими в наше распоряжение благодаря тому что мы их именуем. К сожалению, образ и способ того, как проявляет себя всякий *кто*, имеет досадное сходство с теми разъяснениями, какие обычно предлагали изречения греческих оракулов, чья ненадежность и многозначность были печально известны; тут получается как с изречениями дельфийского Аполлона, который по Гераклиту „не говорит и не скрывает, но показывает [6]. Многозначная и не поддающаяся именованию неопределенность, с какой кажет себя *кто*, обусловливает неопределенность не только всякой политики, но и всех дел, совершаемых непосредственно в бытии людей друг с другом вне опосредующей, стабилизирующей и объективирующей среды вещного мира [7].

Этот провал есть лишь одна из многих нерешаемых апорий, тянущихся за совместным бытием людей одновременно затрудняя и своеобразно обогащая их общение между собой. Но если другие апории, о каких нам еще придется говорить, возникают в основном при сопоставлении с прочими гораздо

[6] *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*. *Diels-Krantz*, Fragmente der Vorsokratiker, 22 B 93.

[7] С этим связано то, что Сократ заговаривает о своем *δαιμόνιον* специально только в отношении к *ἄδηλα*, но не к *ἀναγκαία*, т. е. только в отношении к вещам, непосредственно связанным с человеческим общежитием, но не к таким, где человек сталкивается с вещным миром, и точно так же он явно приравнивает советы своего даймониона с оракулами дельфийского Аполлона. Олаф Жигон (*O. Gigon*, Sokrates, 1947, p. 175) уже указывал на то что Сократ при этом высказывания своего демониона называет тем же словом, которое мы читаем у Гераклита применительно к высказываниям дельфийского оракула: *σημαίνειν*. Существенно в контексте нашей мысли отчетливое ограничение значимости оракула и демониона областью поступка. См. *Xenophon*, Memorabilia I 2–9.

более надежными и продуктивными человеческими деятельностями создания, познания и даже труда, то здесь мы имеем дело с провалом, возникающим прямо из самого действия и ведущим к срыву присущих ему намерений и ожиданий, возлагаемых нами на него помимо всяких сопоставлений исходя из сути дела. Провал затрагивает как раз то раскрытие личности, без которого действие и говорение утрачивают свою специфическую весомость.

Действие и речь движутся в области, развернутой между людьми как именно людьми, обращены непосредственно к миру современников, высвечивают и задействуют говорящих и поступающих даже тогда, когда держатся совершенно „объективной" конкретности, когда дело идет о вещах, касающихся мира, т. е. межчеловеческого пространства, где движутся люди преследуя свои сейчасные, объективно-мирские интересы. Эти интересы в исходном смысле слова являются тем, что inter-est, лежит-между и создает связи, сцепляющие людей друг с другом и одновременно отделяющие их друг от друга. Почти всякое действие и слово затрагивает это промежуточное пространство, каждый раз другое для каждой человеческой группы, так что большей частью мы говорим друг с другом *о* чем-то и сообщаем друг другу что-то документируемо данное, имеющееся в мире, по сравнению с чем тот факт, что во всяком говорении-о мы непроизвольно кроме того еще и проясняем, *кто* такие мы, говорящие, есть, кажется второстепенным. Тем не менее это непроизвольно-добавочное обнаружение того, *кто* действует и говорит, входит настолько интегральной составной частью во всякое даже „объективнейшее" бытие-друг-с-другом, что объективное срединное пространство всякого взаимообщения вместе со всеми переплетающимися в нем интересами словно бы поросло и заглушено каким-то совершенно другим *между*, а именно системой связей, возникающих из самих поступков и слов, из живого действия и говорения, в каком люди непосредственно, поверх вещей, составляющих тот или иной предмет, обращаются друг к другу и взаимно увлекают друг друга. Это второе *между*, образующееся в срединном пространстве мира, нефиксируемо, ибо не имеет вещного состава и не поддается никакому опредмечению, никакой объективации; поступок и речь ведь события, не оставляющие по себе никаких осязаемых результатов и конечных продуктов. Однако это *между* при всей своей неуловимости не менее действительно чем вещный мир нашего видимого окружения. Мы называем эту действи-

тельность тканью межчеловеческих связей, причем метафора ткани призвана отдать должное физической неуловимости феномена.

Теперь, эта ткань межчеловеческих связей несмотря на свою материальную нефиксируемость явно дает о себе знать в мире и точно так же привязана к объективно-предметному миру вещей, как скажем язык — к физическому существованию живого организма; однако соотношение между паутиной межчеловеческих связей и пронизанным ею объективно-предметным миром не подобно соотношению, существующему например между фасадом и зданием или, в марксистской терминологии, между „надстройкой" и несущими ее материальными структурами. Коренная ошибка всех попыток материалистического понимания политической сферы — и этот материализм не придумка Маркса и даже не специфически новоевропейское изобретение, он в существенных чертах ровно так же стар как история политической философии[8], — заключается в том что вне

[8] С политической точки зрения история материализма восходит по меньшей мере к Платону и Аристотелю, полагавшим что политические сообщества, т. е. стало быть полис в отличие от собрания многих домохозяйств (*οἰκίαι*), создаются материальными потребностями людей. Что касается Платона, см. Государство 369: „Государство возникает, думаю я, потому что каждый отдельный из нас не может справиться сам, но нуждается во многом". Однако ср. наоборот Второе письмо 359, где основание городов возводится к „совпадению великих событий"; здесь Платон говорит не теоретически и пожалуй просто передает господствующее в полисе мнение об этих вещах. — В отношении Аристотеля, чья политическая философия в этом, как и в других аспектах строже держится общественного мнения, см. „Политика" 1252d 29: „Полис возникает ради жизни и продолжает существовать ради благой жизни". Аристотелевское понятие *συμφέρον*, с которым позднее мы встречаемся в цицероновском utilitas, объясняется в контексте этих вполне „материалистических" теорий. Платон и Аристотель по сути дела предшественники теории интереса, в принципе сформулированной уже Боденом: как короли правят народами, так интерес правит королями. Так что и особенность, отличающая Маркса внутри современной ситуации, вовсе не какой-то его „материализм", а то, что он единственный политический теоретик в этой традиции, поставивший старый материализм на адекватное ему основание, а именно показавший за властными материальными интересами, главной силой истории, совершенно конкретную материальную человеческую деятельность, труд и обмен веществ человека с „материей".

поля зрения остается присущий всякому поступку и слову фактор раскрытия личности, а именно то простое обстоятельство, что даже преследуя свои интересы и имея перед глазами определенные цели в мире, люди просто не могут не выказать себя в своей личной уникальности и не ввести ее среди прочего в игру. Исключение этого так называемого „субъективного фактора" означало бы превращение людей в нечто такое, что они не есть; отрицать, что обнаружение личности присуще всякому, даже самому целеосознанному действию и имеет определенные последствия для хода действия, не продиктованные ни мотивами ни целями, значит просто не учитывать действительность как она есть.

Сфера, в которой развертываются человеческие дела, заключена в некой системе соотнесения, образующейся повсюду, где совместно живут люди. Поскольку люди брошены в мир не наугад, но людьми же и рождены в уже существующий человеческий мир, ткань межчеловеческой связи предшествует всякому отдельному поступку и слову, так что и раскрытие нового пришельца через речь, и новое начало, полагаемое действием, это как бы нити, продеваемые в ранее уже сотканный узор и изменяющие сплетение так же, как они со своей стороны неповторимым образом воздействует на все жизненные нити, с какими приходят в соприкосновение внутри ткани. Когда в итоге нити сплетены до конца, они дают опять же отчетливо узнаваемый узор или могут быть рассказаны как *истории* жизни.

Поскольку эта ткань межчеловеческих связей с ее бесчисленными взаимно сталкивающимися намерениями и целями, дающими в ней о себе знать, всегда уже существовала прежде чем действие вообще тронулось с места, деятель практически никогда не может в чистоте осуществить цели, первоначально манившие его; но лишь поэтому — потому что действие сводится к вплетанию собственной нити в ткань, которую не сам ты создал, — оно может с такой же естественностью выстраивать истории, с какой изготовление производит вещи и предметы. Подлиннейший результат действия не осуществление преднамеченных планов и целей, но истории, первоначально им вовсе не имевшиеся в виду, получающиеся, когда люди преследуют определенные цели, и для самого действующего сперва представляющиеся, возможно, лишь второстепенным случайным сопровождением его дела. То, что в итоге остается от его действия в мире, это не порывы, приведшие его самого в

движение, но истории, чьей причиной он оказался; только они в конечном счете могут запечатлеться в источниках и памятниках, стать зримыми в употребляемых предметах и художественных произведениях, остаться в памяти поколений, снова и снова пересказываться и опредмечиваться во всевозможных материалах.

Сами эти истории в их живой действительности однако вовсе не „вещи“ и должны сначала овеществиться, т. е. преобразиться прежде чем войти в предметный состав мира. Они повествуют не о вещах или предметах, и „герой“, вокруг кого образуется история и о ком она сообщает, нам по существу ближе чем любые авторы знаменитейших и исторически влиятельнейших книг, если нам о них ничего не известно кроме этого произведения их рук. Хотя эти истории находятся таким образом в несравненно более интимном отношении к личности, являющейся одновременно героем истории и поводом для нее, они не произведения определенного автора. Никто не может „сформировать“ свою жизнь или выстроить свою биографию, хотя каждый сам ее начал, включившись своим словом и поступком в человеческий мир. Так что хотя подлинной „продукцией“ действия и речи являются истории, пригодные для рассказа, и хотя своими историческими чертами эта „продукция“ обязана тому, что действуя и говоря люди раскрываются как лица и тем создают „героя“, о котором поведет речь история, сама эта история как бы лишена своего автора. Кто-то ее начал, действуя ее разыграл и выстрадал, но никто ее не придумал.

Окончательное оформление отрезка человеческой жизни между рождением и смертью в пригодную для рассказа историю с началом и концом есть дополитическое и доисторическое условие того, что вообще в бытии человечества имеет место такая вещь как история. Если мы говорим об истории человечества или просто об истории какой-то человеческой группы, чье существование в целом не обязательно ограничено рождением и смертью, то слово ‚история‘ мы применяем собственно в смысле метафоры; ибо к существу „истории“ человечества принадлежит, что сама она не имеет ни начала, о каком у нас были бы сведения, ни конца, какой мы могли бы пережить, и является по сути не более чем рамкой, внутри которой собираются и складываются бесконечно многие пригодные для рассказывания человеческие истории. Но что всякая человеческая жизнь имеет рассказать лишь свойственную ей историю и что история в конце концов может стать бесконечно расширяе-

мой книгой историй человечества, в которой нет числа „героям“ и которую однако никто никогда не сочинял, имеет свое основание в том, что обе в одинаковой мере результат действия. Ибо великое неизвестное, не вмещаемое ни одним уравнением новоевропейской истории философии, впервые выступает на сцену не тогда, когда рассматривая историю как целое люди обнаруживают что ее „герой“, история, это абстракция, не способная действовать, потому что ни при каких обстоятельствах ей невозможно приписать необходимое для действия свойство личности. Ту же апорию, бродящую по всей философии истории, заселяя ее призраками хитроумной природы (Кант) или разума, мировыми духами или духами времени, действующими через посредство людей с целью обнаружения самих себя, мы находим уже у истоков политической философии, только конечно с той решающей разницей, что до возникновения новоевропейского исторического сознания философия из невозможности выявить собственно ответственного за всю область творящихся в человеческом мире дел выводила то заключение, что все эти дела не могут иметь слишком большого значения. Чтобы обнаружить эти сопутствующие человеческому поступку затруднения не только не требовалось современной философии истории, но наоборот, можно было бы считать что исходные политические импульсы новоевропейской философии привели к философии истории, ибо могло казаться что введение понятия истории человечества помогает справиться с этим, исходно политическим, затруднением. Ибо само по себе затруднение имеет настолько элементарную природу, что дает о себе знать и при рассказывании самой скромной, пока еще совершенно „неисторичной“ истории; оно заключается просто в том что любая череда событий, пусть они связаны лишь временем и их конкретные поводы разрозненны и случайны, все еще показывает достаточно связности чтобы заслуживать рассказа и создавать при рассказывании смысловую структуру. Но на вопрос, кто же замыслил этот смысл, ответ всегда будет гласить ‚никто‘, ибо герой рассказанной истории — допустив, что она вообще позволяет увидеть какого-то однозначно идентифицируемого деятеля, приведшего в движение весь ход событий, — ни при каких обстоятельствах не может рассматриваться как автор истории и ее смысла в том же плане, как, скажем, автор какой-нибудь повести.

Так, Платон именно в своей политической философии настаивает на том, что возникшие из действия (πράττειν) межче-

ловеческие обстоятельства (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα) не стоит принимать всерьез, что дела и заботы среди людей похожи скорее на кукольный театр, где за нити тянет невидимая рука, возможно рука какого-то бога, который коротает время играя людьми как марионетками[9]. В этих полуиронических соображениях примечательно прежде всего, что Платон, абсолютно чуждый новоевропейской проблеме истории, прибег к той же метафоре Неизвестного, действующего за спинами людей, какую философия истории в столь разнообразных вариантах — как божественное Провидение, как „невидимая рука" Адама Смита в экономической практике, как природа, как мировой дух и наконец как Марксов классовый интерес — привлекала для решения своей центральной проблемы, состоящей в том что история, хотя она возникла явно благодаря действиям человека, людьми все же не „делается". Уже Платон нуждался в кукловоде за спинами людей, за сценой видимых событий не чтобы „объяснить" тот или иной поступок, о каком всегда можно судить прилагая к нему масштабы, но чтобы найти того Некто, который мог бы ответственно расписаться за получающуюся из этого поступка историю. Божественный кукловод Платона, относящийся к своим человеческим марионеткам как автор пьесы к выступающим в ней персонажам, замыслен пока еще иронически; и эта царственная ирония над всего лишь человеческим и над получающимся из него историческим прорывается иногда еще и в Новое время, как например когда Кант говорит о правящей в истории „безотрадной приблизительности" или Гёте принимает всю историю за „мешанину из заблуждения и насилия". Речь тут явно о политической истории, а люди, верящие в возможность открыть в истории однозначный смысл, поневоле апеллируют к истории духа и идей. Но история, насколько она ведет речь о событиях и деяниях и заслуживает рассказа как история, по своей сути конечно остается политической, т. е. возникает не из идей, тенденций или из обобщенных социальных сил, а из деяний и поступков, вполне допускающих в качестве таковых верификацию. Как бы философия истории ни ориентировала себя на историю духа чтобы прийти к своим специфическим толкованиям, она все же на свой манер снова и снова подтверждает за историей ее первично политический характер тем, что не может обойтись без великого неведомого кукловода за спинами людей; в самом деле, этот

[9] Законы 803 и 644.

кукловод оказался бы сразу излишним, имей мы действительно в ней дело только с историей развития человеческого духа. Так же и Адам Смит, нуждающийся в „невидимой руке" для своих анализов хозяйственной жизни и рыночных процессов, доказывает этим не больше и не меньше как то, что и политэкономия имеет дело не только с научным расчетом и представлением определенных интересов, но именно с действиями одаренных людей, которые, появляясь на рынке товаров, начинают действовать по собственной инициативе, т. е. ведут себя вовсе не только как производители и владельцы товара.

Гипотеза, что людьми правит что-то им неведомое и именно это неведомое наделяет все содеянное людьми его заслуживающим рассказа смыслом, отвечает не столько опыту, приобретенному в самом действии, сколько требованиям, какие предъявляют действию рассудок и мысль, чьи исходные ориентации и интересы отданы опыту совершенно другого типа. Какого рода эти требования и из какого опыта они вырастают, нетрудно распознать из того, что древнейшая гипотеза кукловода перетолковывает истории, выстроенные действием, в смысле сочиненных и так или иначе авторских историй, когда действительно некий автор держит нити в руках и руководит сочиненной им игрой. Сочиненная история указывает на автора точно так же как всякое художественное произведение и вообще всякий изготовленный предмет указывает на то, что „за" ним находится Некто его изготовивший. В этом смысле однако автор никоим образом не входит в историю, сочиненную им самим; история сама по себе не дает никакой информации о нем, что бы она в остальном ни имела нам рассказать; лишь факт ее сочиненности указывает в сторону придумавшего ее автора. Различие между действительно происшедшей и лишь сочиненной историей состоит как раз в том, что только эта последняя была сперва замыслена, а потом в качестве замысленной сочинена, тогда как действительно происходящая история и не придумана и не изготовлена. Действительная история, в какую впутала нас жизнь и от какой нам не увернуться, пока мы остаемся в этой жизни, не указывает ни на видимого ни на невидимого автора, потому что она вообще не сочинена. Тот единственный Некто, кто ее развертывает, выступает и остается героем истории, чье *Кто* существует лишь в стихии вещей, заслуживающих рассказа, а потому ex post facto представляет себя с той осязаемой и значимой полнотой, которая соответствует неуловимо-летучей и все же безошибочно неповторимой

явленности, с какой лицо через поступок и слово присутствует в мире современников. *Кто* есть или был человек, мы можем узнать только выслушивая историю, где герой он сам, т. е. его биографию; все, что сверх того мы можем знать о нем и его авторских работах, способно в лучшем случае подсказать нам, *что* он есть или был. Так получается что о личности Сократа, который никогда не написал ни строчки и о мнениях которого мы информированы намного хуже чем о Платоне и Аристотеле, мы имеем тем не менее намного лучшее представление чем о большинстве философов до и после него. Мы знаем, кто был Сократ, с такой полнотой, с какой ни о Платоне ни об Аристотеле мы не знаем кто были они; потому что нам известна история Сократа.

Герой, вокруг кого центрирована история и чью личность история приоткрывает, не нуждается в особо героических свойствах. *῞Ηρως* первоначально у Гомера просто свободный человек, в качестве такового принимающий участие в Троянской войне и заслуживающий поэтому истории о себе[10]. Мужество, ощущаемое нами сегодня как непременное свойство героя, принадлежит, пусть это и не героическое мужество в нашем смысле, уже поступкам и речам как таковым, а именно инициативе, на какую мы должны решиться чтобы тем или иным образом включиться в мир и в нем начать нашу собственную историю. Это мужество никоим образом не сводится обязательно или первично к готовности взять на себя последствия за сделанное; мужества и даже известной храбрости требует уже решение перешагнуть за порог своего дома, приватного круга потаенности, и показать кто ты собственно есть, т. е. выставить самого себя. Мера этого начального мужества, без которого действие и говорение — а с ними, по крайней мере для греков, свобода — вообще невозможны, будет не меньше, а то даже и больше, если случайно окажется так, что „герой“ к сожалению трусоват.

В овеществлении через художественное произведение, которое возвеличивает деяние или достижение и посредством лишь ему присущего уплотнения и преображения дает необы-

[10] У Гомера в слове *ἥρως* несомненно есть семантический призвук исключительного превосходства, однако это превосходство пристало каждому свободному человеку. Гомеровский герой еще не полубог, и это последнее значение возникло предположительно потому, что позднее эпических героев архаики стали почитать как „полубогов“.

чайному вспыхнуть в его полной значимости, содержание сказанного и сделанного, равно как его подлинное конкретное содержание может принимать разнообразнейшие формы. Вместе с тем обнаружение человеческого *кто*, свойственное действию и речи, так нераздельно связано с живым потоком происходящего, что может быть изображено и „овеществлено" лишь в своего рода повторении исходного события, в подражании или *μίμησις*'е, в отношении которого Аристотель хотя и допускал, что оно основополагающая предпосылка всех искусств, но которое сам же он по сути дела находил только в ‚драме', чье название (*δρᾶμα*, именная форма одного из многих греческих слов для действия, *δρᾶν*, соответствует в точности „действию", и нами тоже ожидаемому от театра) показывает, что она художественный жанр отвечающий действию, и в этом плане она представительна для всех художественных жанров [11]. Театральная сцена по сути дела подражает сцене мира, и драматическое искусство есть искусство „действующих лиц". Однако стихия повторяющего подражания дает о себе знать не только впервые в актере, она, как справедливо утверждал Аристотель, развертывается уже в сочинении и записи пьесы, поскольку драматическое произведение лишь вторично может быть воспринято как пьеса для чтения и, подобно музыкальной пьесе, нуждается в исполнении, чтобы развернуть свое полное значение. Развертывается при исполнении тут не столько ход действия, что можно было бы передать и в простом рассказе, сколько так-и-не-иначе-бытие действующих лиц, изображаемых актером непосредственно в собственнейшей их стихии [12]. В отношении греческой трагедии это означает, что общий смысл всей разыгранной истории, равно как и хода действия, высказан

[11] Аристотель специально уточняет, что о „драме" говорят, поскольку в этой художественной форме изображаются *δρῶντες*, действующие (Поэтика 1448a 28). Из контекста становится ясно, что аристотелевское понятие „подражания" было выведено из драмы и позднее просто приложено к другим художественным формам.

[12] Потому Аристотель и говорит большей частью о подражании не действию (*πρᾶξις*), а действующим (*πράττοντες*) — ср. Поэтика 1448a слл., 1448b 25, 1449b 24 слл., при том что иногда встречаются и отклонения от этого, как 1451a 29 и 1447a 28. Важно то, что в трагедии речь идет не о качествах трагических героев, не об их *ποιότης*, а о том что их задевает и как они поступают, о их жизни в счастье и несчастье (1450a 15–18). Греческая трагедия вовсе не трагедия характеров; в ее центре стоит всегда поступок.

хором, который ничему не подражает[13] и высказывания которого образуют исключительно лирически-песенные части пьесы, тогда как неуловимая идентичность изображающих действие лиц может быть представлена лишь через подражание реальному действию, ибо она-то как раз и не поддается никакому обобщению и никакому овеществлению и преображению в другую стихию. Потому театр и есть поистине политическое искусство по преимуществу; только на сцене, в живом ходе представления политическая сфера человеческой жизни вообще может быть преображена настолько, чтобы стать искусством. Одновременно драма есть единственный род искусства, чей исключительный предмет есть человек в его отношении к миру людей.

26 *Хрупкость дел человеческих*

Действие, в отличие от изготовления, совершенно невозможно в изоляции: всякая изоляция, вольная или невольная, лишает способности поступать. Как изготовление нуждается в природном окружении, снабжающем его материалом, и в среде, где готовая продукция может показать свое достоинство, так поступок и слово нуждаются в мире людей чтобы обратиться к нему. Изготовление осуществляется в мире и для мира, пребывая с его вещественным составом в постоянном контакте; поступок и речь находят себе место в ткани межчеловеческой связи, которая в свою очередь возникла из былых речей и поступков и должна пребывать с ними в постоянном контакте. Представление, будто сильный властвует в одиночестве, покоится либо на ложной вере в то, что в области дел человеческих мы можем что-то „сделать“ — к примеру создать учреждения и законы подобно тому как мы изготовляем столы и стулья, или „сделать“ людей лучше или хуже[14], — или же оно происходит от известного отчаяния в осмысленности всякого действия вообще, политического и неполитического, и это отчаяние легко утешает себя утопической надеждой что с людьми возможно

[13] В „Проблемах“ между прочим указывается на то, что хор „меньше подражает“ (918b 28).

[14] Уже Платон упрекал Перикла в том, что тот не сделал граждан лучшими и что афиняне к его смерти стали скорее хуже чем раньше. См. Горгий 515.

удастся справиться так же, как справляются со всяким другим материалом [15]. Сила духовного или физического рода, требующаяся для всякого изготовления, для поступка оказывается совершенно незначащей. Из истории известны бесчисленные примеры бессилия сильных и духовно мощных, которые падают от неумения заручиться помощью и содействием собратьев-людей. Подобный провал сплошь да рядом объясняют неисправимой недоброкачественностью толпы и завистью, какую всякая выдающаяся личность вызывает среди низкой посредственности. Как ни верны могут быть эти наблюдения в отдельных случаях, они не угадывают сути дела.

Чтобы вникнуть в нее, полезно вспомнить что в отличие от новых языков греческий и латинский имели два совершенно разных и все же в какой-то определенной взаимосвязи стоящих слова, служивших для обозначения того, что мы называем *действовать*. Двум греческим глаголам: ἄρχειν (начинать, инициировать и в конечном итоге повелевать и господствовать) и πράττειν (довести что-то до конца, уладить, исполнить) соответствуют два латинских глагола agere (привести в движение, повести, ввести) и gerere (основное значение которого *нести* позднее, как и у πράττειν, принимает значения *исполнять*, *заниматься*, *осуществлять*) [16]. В обоих языках таким образом действие подразделяется на две отчетливо различающихся части или стадии: что-то зачинается или приводится в движение отдельным индивидом, который предводительствует, вслед за чем многие как бы спешат ему на помощь чтобы продвинуть далее и завершить начатое. Не только внутренняя связь этих двух слов в обоих языках почти тождественна, но и их история до удивления схожа. А именно, в обоих случаях слово, отведенное пер-

[15] Мы уже успели осознать, что в выражении „человеческий материал“ дело идет не просто о безобидной метафоре. То же относится естественно к целому ряду научных экспериментов с людьми в социальных науках, в биохимии, хирургии мозга и т. д., сводящихся неизменно к тому, что с людьми обходятся как с „материалом“, т. е. изменяют и обрабатывают их. Эти „механистические“ установки типичны для Нового времени; когда античность преследовала подобные цели, то выражались обычно в метафорах, заимствованных из животного царства: говорили о превращении людей из диких зверей в домашних животных, об их приручении.

[16] Что касается греческого словоупотребления и исходного значения глаголов со значениями действия, поступка, см. главным образом *C. Capelle*, Wörterbuch des Homers und der Homeriden, 1889.

воначально лишь второй стадии действия — *πράττειν*, соотв. gerere, — в обыденном словоупотреблении победило настолько, что в позднейшее время стало применяться для действия вообще, тогда как слова со значением начинания по крайней мере в политическом языке все больше и больше приобретали скорее вполне специальное значение. Так *ἄρχειν* становится в политическом смысле исключительно *господством*, и agere гораздо чаще начинает употребляться в значении *водительства* чем *приведения в движение*.

Эта история слов осведомляет конечно о действительных соотношениях вещей; из начинателя и предводителя, который был primus inter pares, первый среди равных (а у Гомера царь среди царей), получается господин; своеобразная двусторонность осуществления действия, требующего зачина и конца, так что начинатель и предводитель зависит от других, призванных ему помочь, а в то же время эти другие, выступающие вслед за ним, зависят от него в той мере, в какой без него не получили бы никакого дела в руки, расщепляется на две совершенно разные между собой функции — на функцию повеления, становящегося привилегией господина, и функцию приведения в исполнение, а на место адекватных такому расчленению отношений между индивидом, начинающим в одиночку, и многими, сообща исполняющими дело, выступает отношение между повелением и приведением в исполнение, причем повелевающий и послушные исполнители ни в какой момент действия уже не союзники. Господин и повелитель остается в одиночестве и в изоляции от других, словно бы навсегда застыв в позиции начинателя и ведущего, каким он был когда еще ни на что не мог положиться кроме силы собственной инициативы, пока не нашел других, с кем вместе мог исполнить начатое. Однако сила того, кто берет на себя инициативу, поистине придающую всю крепость крепкому, дает о себе знать только в этой инициативе и во взятом тогда на себя риске, не в действительном достижении. Правда, достигнув успеха, господин и повелитель способен начать сам претендовать на все то, что могло быть исполнено лишь с помощью многих, однако этим он монополизирует в своих целях бесчисленные силы, без которых его энергия осталась бы пуста. В этой претензии на монополию, когда собственно действия просто уже нет, ибо ни повеление ни исполнение по-настоящему не поступок, и возникает впоследствии обманчивое представление, будто сила всего величественнее, когда она одинока.

Поскольку действующий всегда движется среди других тоже действующих людей, он никогда не только деятель, но всегда вместе с тем и терпящий. Действие и претерпевание принадлежат друг другу, терпение оборотная сторона действия; история, приводимая в движение действием, есть всегда история поступков и страдания тех, кто в нее вовлечен. Число таких вовлеченных в принципе неограниченно, ибо последствия действия, могущего как таковое иметь начало вне системы межчеловеческой связи, вторгаются в среду бесконечной связи человеческих обстоятельств, где каждая реакция словно автоматически становится цепной, а всякое событие сразу провоцирует другие события. Поскольку действие всегда наталкивается на существа, одаренные способностью к действию, оно никогда не вызывает простые реакции, но провоцирует самостоятельное действие, которое потом со своей стороны аффицирует других действующих. Имеют место не ограниченная определенным кругом акция и на нее реакция, и даже в предельно узком кругу нет никакой возможности по-настоящему надежно ограничить деяние кругом непосредственно затронутых или имевшихся в виду лиц, чтобы все осталось как бы *между нами*. Но неограниченным действие становится вовсе не потому что движется среди многих людей, т. е. внутри политической — в узком смысле — области, как если бы бесчисленность возможных человеческих отношений возникала лишь потому что благодаря ткани межчеловеческих отношений всякий раз оказывается соединено вместе и задействовано между собой непредвидимо большое число людей. Будь неограниченность действия обязана только простой множественности человеческого бытия, от этой неумеренности можно было бы еще избавиться, политически ограничивая совместную жизнь людей мелкими и мельчайшими группками в надежде обеспечить обозримость их взаимоотношений. Несомненно, эта надежда играла роль в ограничении греческих городов-государств определенным, не допускающим превышения числом обитателей и граждан; но мы знаем из истории этого численно столь ограниченного образования, что ткань отношений в них от этого складывалась наоборот еще более турбулентно, как если бы присущая действию неумеренность проявлялась тем интенсивнее, чем больше люди пытались сузить его свободное пространство. Во всяком случае, в самых ограниченных обстоятельствах последствия всякого поступка оказываются необозримы уже потому, что как раз поддающееся пока еще обозрению, а именно ткань отно-

шений с присущим ей рисунком, часто можно радикально изменить одним единственным словом или одним единственным жестом.

Безграничность вырастает из своеобразной способности действия создавать отношения и тем по своей внутренней тенденции взламывать сложившиеся рамки и переступать границы[17]. Рамки и границы, имеющие такое огромное значение в сфере дел человеческих, создают никогда не надежный круг, в котором движутся люди, без которого их совместная жизнь была бы вообще невозможна, но который часто недостаточно стабилен даже для противостояния напору, с каким каждое новое поколение родившихся включается в него. Хрупкость установлений и законов, какими мы снова и снова пытаемся с грехом пополам стабилизировать сферу человеческих дел, не имеет отношения к падшести или греховности человеческой природы; она объясняется только тем, что всё новые массы вливаются в эту сферу и должны в ней словом и делом провести в жизнь новое начало. Все, что стабилизирует эту сферу, от охранительного забора вокруг дома и двора до государственной границы и законов, определяющих и очерчивающих как физическую идентичность, так и политическое существование народов, придано этой сфере как бы извне, а внутри нее имеет силу деятельность поступка и слова, к существу которых принадлежит полагать начала и учреждать связи, а не стабилизировать и ограничивать. Поскольку действие само по себе и не может быть иначе как безмерным, соблюдение меры издревле было одной из классических политических добродетелей, а гюбрис — специфическим искушением действующих людей, что греки, в этих вещах слишком даже опытные, не уставали сами себе напоминать. Воля к власти, напротив, специфически новоевропейский феномен, укорененный не столько в действии, сколько в бессилии современных людей внутри области политического; но гюбрис и неумеренность оста-

[17] Такое определение дает еще Монтескье, сосредоточивающийся не столько на законах, сколько на вдохновляемых ими действиях, на сущности законов как rapports, отношений (ср. Дух законов I 1 и XXVI 1). Это поистине поразительная дефиниция, поскольку законы обычно определяются как границы и пределы. Ее появление объясняется тем, что Монтескье интересовала прежде всего не государственная форма как таковая, la nature du gouvernement, как он ее называл, а сам principe, формирующий действие внутри нее, „человеческие страсти“, приводящие ее в движение (там же III 1).

ются искушениями, преследующими всякое действие как таковое.

Беспорядочность хотя и не может быть с абсолютной надежностью исключена из области человеческих дел ограничениями и законами, без которых политические организмы даже и не возникли бы, не говоря уж об их долговечности, однако она ими все же во многом вводится в берега. Надо сказать, такое как раз едва ли возможно с другой, столь же своеобразной чертой действия, а именно с тем фактом, что никто никогда не может обозреть последствия собственного поступка. Причина тут не в том что никакой человеческий ум не в состоянии вычислить потенциальные производные деяния, как если бы ткань межчеловеческой связи, куда попадает деяние, была чудовищно сложной шахматной доской, где последствия того или иного хода могут быть вычислены, скажем, сверхчеловеческим „мозгом" электронной счетной машины, по меньшей мере настолько, чтобы будущее стало предсказуемо в форме альтернатив. Необозримость последствий принадлежит скорее самому движению истории, неотменимо порожденной действием; она создает присущее этой истории напряжение, которое сообщает захватывающую остроту человеческой жизни и без которого она буквально сникла бы от скуки. Именно это напряжение, с каким мы ожидаем исхода истории, способствует между прочим тому, что мы так уверенно равняемся на будущее и ориентируемся по нему, хотя нам вроде бы должно быть слишком хорошо известно, что единственный надежный конец этой будущности наша собственная смерть. Что мы, живущие, вообще выносим такое существование перед лицом смерти, что мы поэтому никогда не ведем себя подобно ожидающим лишь окончательного приведения в исполнение смертного приговора, вынесенного нам при нашем рождении, может быть связано с тем, что мы всегда втянуты в захватывающую нас историю, не зная ее исхода. Усталость от жизни, taedium vitae, есть возможно не что иное как надрыв этой захваченности.

Причина, почему жизненное напряжение, как бы размах данного вместе с рождением начала, может продержаться до смерти, заключается в том что значение всякой истории вполне раскрывается лишь тогда, когда она пришла к своему концу, так что все время нашей жизни мы ввязаны в историю с неведомым исходом. В противоположность всем процессам изготовления, ход которых предначертан представлением или моделью, обязательно находящейся в распоряжении изготовителя

до начала его работы, процессы действия — какого бы они ни были содержания и характера, развертываются ли они в частном или публичном пространстве, массы или единицы в нем участвуют, — проясняются лишь тогда, когда само действие придет к своему завершению, когда все участники уйдут из жизни. Не существует событий, однозначно указывавших бы на будущее, каким бы ярким светом они ни озаряли прошлое. Поэтому полный смысл конкретно происходившего известен не тем, кто был вовлечен в действие и прямо задет им, а тем, кто в конце всего обозревает историю и рассказывает ее. Замечание об историке как о пророке, глядящем назад, подкреплено тем немаловажным фактом, что историограф действительно все знает лучше тех, кто помог ему со своими историями. В руках историка составленные самими деятелями сообщения и мемуары становятся источниками, материалом, который должен быть сначала проверен на свою релевантность и правдоподобие в целом, причем даже в тех редких случаях, когда отчет о намерениях, целях и мотивах был дан с полной правдивостью, ибо настоящее значение этих намерений, целей и мотивов впервые обнаруживается, когда общая ткань, в которую они вплетались, более или менее известна. Поэтому составленные самими деятелями информативные отчеты вряд ли могут тягаться по значимой полноте с историей, раскрывающейся обращенному назад взору историографа и повествователя. То, что дает рассказанная история, остается для деятеля как такового уже потому скрытым, что мотивы его поступков никоим образом не вписывались в то значение, какое сложилось в окончательно получившейся из них истории. Так что хотя истории, заслуживающие рассказа, оказываются единственными однозначно осязаемыми результатами человеческого поступка, но не деятель опознает и рассказывает историю, чьей причиной он стал, как историю, а рассказчик, в действии совершенно не участвовавший.

27 *Греческий выход из апорий поступка*

Непредвидимость последствий действия всего теснее связана с тем, что всякое действие и говорение невольно втягивает в игру действующего и говорящего, причем однако тот, кто таким образом выставляется, никогда не в состоянии узнать или вычислить, кого он собственно в лице самого себя выводит на

сцену. На это, похоже, указывает древнее изречение, что никто до своей смерти не может быть назван счастливым, *εὐδαίμων*, хотя нам и нелегко расслышать исходный смысл слов, которые уже у римлян окаменели в поговорку nemo ante mortem beatus dici potest, а потом в клише. (Надо думать, эта римская поговорка внесла свой вклад в то, что католическая церковь поднимала своих святых до статуса beatitudo лишь после их смерти.) Наша растерянность начинается со слова *εὐδαίμων*, не поддающегося передаче ни через латинское beatitudo, ни через какое-либо из наших слов в смысле блаженства или благополучия. В нем звучит что-то от благодати, но без каких-либо религиозных обертонов, и оно означает буквально доброе расположение *δαίμων*'а, который всякий раз проводит людей через жизнь и составляет их однозначную идентичность для других, но ими самими остается как раз не замечен [18]. Дело тут стало быть и не в счастливости в смысле преходящего настроения, и не в счастье, какое нам иногда выпадает, чтобы потом в другие эпохи нашей жизни ускользнуть; это скорее, подобно самой жизни, некая стойкая настроенность человеческого существования, которая не покоряется приносимым жизнью переменам и не может быть устроена направленным усилием человека. Аристотель специально замечает, что быть *εὐδαίμων* и пробыть *εὐδαίμων* одно и то же, подобно тому как „хорошо жить“ и „хорошо прожить“ сводятся к одному и тому же, во всяком случае пока жизнь длится; он отличает эти расположения от деятельностей и состояний, в которых известные свойства лица изменяются, как скажем учеба и обученность относятся к двум совершенно разным состояниям одного и того же лица в разные эпохи его жизни [19].

[18] Всего лучше составить себе представление об этих вещах можно пожалуй читая „Царя Эдипа“ Софокла, прежде всего строки 1189 слл.: *Τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον τᾶς εὐδαιμονίας φέρει ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ᾽ ἀποκλῖναι*; „*Хор*: В жизни счастья достиг ли кто? Лишь подумает: ‚счастлив я!‘ — и лишается счастья“. С нами собственно дело обстоит так, что мы знаем только о являющемся нам, и перспектива, в какой мы все видим, означает всегда искажение, отклонение. В противоположность этому искажению хор утверждает свое более совершенное знание; он представляет других, видящих Эдипа так, как он себя видеть не может, имеющих перед своими глазами пример Эдипова *даймона*. Слепота к собственному *даймону* ведет смертных к беде и ослеплению.

[19] См. Метафизика 1048a 23 слл.

Это стойкое расположение, составляющее идентичность личности, зримо, хотя и со специфической неуловимостью раскрывается в действии и говорении, тогда как в истории жизни оно выступает осязаемо и в какой-то мере поддается фиксации; но такая история жизни предстает законченной и потому потенциально подобной вещи среди вещей впервые лишь когда она пришла к концу и ее носитель ушел из жизни. Существо личности — не природа человека вообще (для нас так или иначе не существующая) и не конечная сумма индивидуальных достоинств и недостатков, а существо его *кто* — может вообще возникнуть и начать длиться лишь когда жизнь улетела и ничего не оставила по себе кроме истории. Поэтому если кто сознательно намеревается быть „существенным", соотв. оставить по себе историю и идентифицируемую личность, длящуюся в ауре „бессмертной славы" и способной пережить крушение эпох, то он поистине должен подобно Ахиллу избрать краткую жизнь и раннюю смерть. Лишь кто не живет дольше своего высшего подвига, остается бесспорным господином установившейся в нем идентичности и потенциального величия, поскольку через смерть он уходит от последствий и от продолжения начатого им. Ибо что для одиночки может стать его высшим подвигом, сверх которого уже ничего больше не может быть, в ткани человеческой связи может явиться как новый прорыв, намечающий, если на то пошло, некое небывалое начало, дающий новый образец, который прежде чем окончательно сформироваться может еще тысячекратно сменить свой характер, сплетаясь с бесчисленными нитями тех, кто его продолжит и доведет до конца. Парадигматическое значение истории жизни и ранней смерти гомеровского Ахилла заключается в том, что она неповторимо конкретным образом повествует, как осознаваемая живым человеком *εὐδαιμονία* лишь тогда не оказывается пустой видимостью, когда за нее заплачено ценой жизни; или, выражая то же самое на нашем языке, как счастье в смысле устойчивого состояния может быть обеспечено лишь отказом жить в континууме, где ты постоянно что-то приоткрываешь из своего, но никогда не можешь вполне себя обнаружить, и решимостью вместо этого с такой безусловной неповторимостью выложиться в предельном усилии, чтобы конец усилия и конец жизни совпали. Правда, и Ахилл тоже зависит еще от рассказчика его истории, от поэта и певца или от историографа, без которых его деяние осталось бы таким же преходящим как и его жизнь; но он единственный „герой", с кем вышло так, как если

бы он сам вложил в руки рассказчику полный смысл содеянного, — как если бы он был не только деятель своего деяния, но и автор получившейся из него истории. Он словно бы отважился сам себе взглянуть через плечо и увидеть в лицо своего δαίμων а, причем увиденное им оказалось олицетворенным мужеством.

Эти ориентированные в основном на греческую античность анализы поступка, как мы сегодня сказали бы, откровенно индивидуалистичны[20]. Они акцентируют феномен совершающегося в поступке самораскрытия в ущерб всем другим факторам, и поскольку самораскрытие обычно не бывает собственной целью действия, необозримости последствий содеянного тут не отводится слишком уж большого значения. Как ни мало последствия поступка могут согласоваться с преднамеченными целями, но если бы в поступке дело шло по сути лишь о раскрытии самого действующего, то всякое действие достигало бы исходно намеченной цели. Нет сомнения, что прообраз действия, как он маячил перед греческой античностью, определялся феноменом самораскрытия, из которого объясняется и так называемый агональный дух, страсть помериться силами с другими, что со своей стороны придавало понятию политического в городах-государствах свое особенное содержание. Негативно всего лучше это прослеживается в отказе греков, в отличие от всех более поздних теоретиков политики, числить деятельность законодателя среди собственно политических активностей. Для них законодатель приравнивался к строителю городских стен, чье дело должно было быть раз навсегда уже сделано и закончено, прежде чем могла начаться собственно политическая жизнь с присущими ей видами деятельности. Законодатели подобно строителям города могли поэтому приглашаться гражданами из заграницы и не обязательно быть гражданами полиса, тогда как возможность πολιτεύεσθαι, право участия в деятельностях, которые наконец развертывались в готовом полисе, ограничивалась исключительно гражданами полиса. Законы были для них не производным поступков, а изготовляемой продукцией, как и стены, замыкающие город и определяющие его политическую идентичность. Прежде чем действие вообще само могло начаться, следовало подготовить и обеспечить какое-то очерченное пространство, внутри которого деятели

[20] Как глубоко должен был лежать в греческом мире этот „индивидуализм", можно заключить пожалуй из того что „каждый", ἕκαστος, в своем основном смысле означает „отдельный", „далекий от".

9 Зак. 3078

могли потом выступить на виду, пространство публичной сферы полиса, чьей внутренней структурой был закон; законодатель и архитектор принадлежали к одной и той же профессиональной категории[21]. Но содержание политического, то, о чем шло дело в политической жизни самих городов-государств, было и не государство и не закон — не Афины, а афиняне были полисом[22], — и специфически римский патриотизм, посвященный государству, стране и законам, был грекам вполне чужд.

Против этого говорит как будто бы то, что Платон и Аристотель поставили градостроителя и законодателя в средоточие своей политической философии. Но отсюда не следует даже, что они с помощью философской силы воображения расширили основополагающее греческое восприятие политики до того что предвосхитили специфически римский вклад в понятие политического, а именно идею полагания оснований и представление о законодательстве как о занятии, постоянно сопровождающем всякое политическое действие. Ситуация здесь скорее та, что сократическая школа, отвернувшаяся от всего собственно политического в неприятии того, что внутри полиса ценилось как действие, с беспримерной решимостью повернулась к занятиям, которые в греческом понимании были как раз пред-политическими. Законодательство выступило теперь в средоточие рассмотрения, потому что в нем, как и при приведении решений в исполнение, действуют по способу создания, стремящегося к заранее определенному завершению и оставляющего по себе однозначную конечную продукцию[23]. По сути речь тут идет уже не о действии, *πρᾶξις*, а о *ποίησις*, изготовляющем создании, в какое из-за его несравненно более высокой

[21] Так к примеру у Аристотеля в Никомаховой этике 1141b 25. Здесь пролегает одно из решающих различий между римлянами и греками; действительно, в Риме основание государства и законодательство оставались величайшим всеопределяющим деянием, масштабом для всякого позднейшего действия, а также мерилом содержательности и законности всего в политике.

[22] См. *M. F. Schachermeyr*, La formation de la cité grecque (в Diogenes № 4, 1953), где сравниваются между собой греческое и вавилонское словоупотребление; в Вавилоне о „вавилонянах" можно было вообще говорить лишь в смысле: люди из области города Вавилона.

[23] „Ибо лишь законодатели поступают как ремесленники", говорит Аристотель, а именно поскольку акт законодательства оставляет по себе осязаемый конечный продукт, приходя в нем к своему завершению. См. Этика Никомахова 1141b 29.

надежности всякий был бы рад превратить действие. Мудрость философии, здесь впервые задумывающейся о каком-то средстве против хрупкости дел человеческих, приходит к заключению, что пожалуй имеет смысл отказаться от способности к действию в ее чистейших и радикальнейших формах, причем именно потому что философия в пылу ее спора с полисом с необычайной остротой осознала тщетность, беспорядочность и необозримость последствий, тянущихся за всяким поступком.

Как это средство в конечном счете должно вылиться в разрушение самой субстанции человеческих отношений, всего лучше пожалуй видно на одном из немногих примеров, которые Аристотель в этом политическом контексте заимствует из частной сферы, а именно из отношений, какие складываются между благодетелем и получателем. С той блестящей не омраченной никаким морализаторством зоркостью к реальным человеческим отношениям, какая характерна для греческой, но никоим образом не для римской античности, Аристотель прежде всего констатирует, что понятным образом благодетель всегда больше любит облагодетельствованных чем любим ими, и находит это совершенно естественным, ведь благодетель нечто сделал, некое *ἔργον*, так сказать, произведение собственных рук, тогда как получателю пришлось просто остаться пассивным. Подобно тому как поэт любит свои стихи, благодетель любит результат своего благодеяния, скажем спасенную им жизнь, и Аристотель особо вспоминает, что поэты, с кем он сравнивает благодетелей, как известно, так же страстно любят свои стихи, как мать рожденных ею детей[24]. Этот пример, особенно в привлеченных к его разбору иллюстрациях, ясно показывает, как сильно здесь представление о действии окрашено опытом, характерным для создания, и как поэтому само собой разумеется что действующий будет относиться к результату поступка так же, как создатель к произведению своих рук. Это тем более примечательно и характерно, что именно Аристотель в других местах так подчеркнуто настаивает на различении между действием и созданием — *πράττειν* и *ποιεῖν*[25]. Причем явственно обнаруживается, как подобное понимание или пожалуй непонимание, даже если оно точно объясняет такой психологически известный феномен как всем знакомую неблагодарность получателя, разрушает и уничтожает совершаемый тут поступок и

[24] Там же 1168а 13 слл.
[25] Там же 1140.

присущий ему результат, а именно сплетаемую из дарения и принятия ткань связи, которая, однажды возникнув между совершившими поступок людьми, впредь определяет сложившееся между ними отношение. Пример законодателя, который, хотя он именуется χειροτέχνης, мастер, специалист, возвышается до фигуры представительной для всего политического действия, лишь потому звучит для нас малоубедительным свидетельством тенденции послесократической философии превращать действие в создание, что мы не разделяем естественного для греков понимания предваряющей задачи и роли законодателя в публичной области. Во всяком случае созидательные деятельности — т. е., в рамках греческого восприятия политики, деятельность законодательства — лишь тогда могут быть сделаны содержанием поступка, когда дальнейшие поступки предполагаются и не необходимыми и не желательными; и поступок опять же только тогда способен оформиться в реальный конечный результат, когда люди готовы отказаться от того, что он способен произвести сам от себя, — от объективно не фиксируемых, неуловимых и всегда крайне хрупких связей между людьми.

Исходно и до появления философии в политике само основание полиса было призвано служить средством против хрупкости, внутренне присущей человеческим делам. Полис был ответом на опыт, приобретенный прежде его возникновения, и он от начала до конца покоился на том фундаментальном убеждении, что совместная жизнь людей осмысленна лишь потому и лишь в той мере, в какой она состоит в „общении и сообщении речей и деяний“[26]. Как таковому полису выпали две задачи. Он должен был во-первых сделать возможной деятельность, которая до того могла осуществляться лишь в необычных и редких обстоятельствах и ради которой мужи должны были покинуть дом, двор и отечество чтобы в далеких странах исполнить нечто чрезвычайное. Полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать „бессмертную славу“, соотв. организовать стечения событий, когда каждый мог отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особенности. Важная, если не решающая, причина скопления — по сей день представляющегося невероятным — талантов и гениальных дарований в

[26] Аристотель называет это: *λόγων καὶ πραγμάτων κοινονεῖν*. Там же, 1126b 12.

Афинах, равно как и причина едва ли менее поразительной недолговечности греческих городов-государств заключается как раз в том что все было от начала до конца рассчитано на такое собрание экстраординарностей, чтобы ими определялась плотность и динамика повседневной жизни. Вторая задача полиса, тоже тесно связанная с осознанным еще до его возникновения риском действия, состояла в том чтобы выработать средства против присущей поступку и слову тщетности. Для народа, так исключительно привязанного к вещам, достойным почестей и славы, всё должно было казаться более терпимым чем забвение, угрожающее как раз поступку и деянию, т. е. тому единственному, что люди считали достойным почестей и славы. Гомер был не только ярким примером политической функции поэзии, которая в конечном счете „воспитала" всю Элладу, он служил еще и напоминанием о том, насколько легко даже столь великое предприятие как война за Трою может потонуть в полном забвении, если на помощь ему словно бы случайно спустя века не придет поэт, способный даровать ему бессмертие. Задачей полиса было предоставить сцену, где могла зазвучать, чтобы пребыть в поколениях людей, непреходящая слава великих поступков и речей, и как бы дать таким образом поступку независимость от создающих и поэтических искусств.

Это конечно не имеет отношения к историографически прослеживаемой истории возникновения греческих городов-государств, которую еще Платон возводил подчас к случайному стечению великих событий. Наши соображения следуют лишь тому, что сами греки думали о смысле полиса; и об этом смысле мы еще сегодня можем читать в знаменитых выражениях надгробной речи Перикла. Там говорится что полис гарантирует сделавшим море и сушу ареной своей доблести, что они не напрасно жили и действовали, что они не нуждаются ни в Гомеровом, ни в других искусствах, но без всякой помощи „непреходящие памятники" запечатлевают то достопамятное, что они совершили в добре и зле[27]; полис позаботится о том чтобы восхищение современников не угасало среди потомков, т. е. чтобы грядущие поколения пусть и не для самих смертных людей, но для того, что в них было достойным бессмертия, оставались современниками. Другими словами, печать, накладываемая полисом на бытие людей друг с другом, представлялась

[27] Фукидид II 41.

гарантией того, что самое быстролетное из всех занятий смертных, поступок и слово, и самое недолговечное из их „произведений“, деяния и истории, в которые они складываются, могло бы прямо войти в непреходящую жизнь. Организация полиса, чей физический состав фиксирован городскими стенами а духовный облик законом (именно чтобы воспрепятствовать изменению до неузнаваемости этой неповторимой физиономии в последовательности поколений), есть по своему существу организованная память, где в отличие от того, что мы исходя из опыта Рима понимаем под воспоминанием, былое не вспоминается как прошедшее, во временном континууме, с сознанием временной дистанции, но сохраняется непосредственно в своем не искаженном временем образе, в непрестанно длящейся актуальности. Смертные, действуя в рамках этой организации, обеспечили для всего экстраординарного в своем существовании, еще более преходящего чем они сами, такую реальность, какую может предоставить только присутствие участливого человеческого мира, сплошная слышимость и видимость, выступание перед другими в явленность; эта „публика“ в наблюдательном пространстве, где каждый зритель однако одновременно и деятель, есть полис. Полис был призван помешать тому чтобы „выступления“ смертных — разыгрывающиеся обычно перед „публикой“, ограниченной во времени и пространстве и потому поручающей Гомеру и „другим от его искусства“ в известной мере воссоздать и преподать увиденное также и для отсутствующих — всякий раз снова исчезали из реальности этого мира.

Политическая сфера в смысле греков подобна такой непрерывно длящейся сцене, где в известном смысле есть только выход, но нет ухода, и эта сфера возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом, „общительного соучастия в словах и делах“. Таким образом действие не только состоит в теснейшей связи с публичной частью мира, сообща нами обитаемого, но оно та деятельность, которая вообще впервые только и создает публичное пространство мира. Причем все обстоит так, словно городские стены и рамки закона, ограждающие полис, проведены вокруг существовавшего уже до основания государства публичного пространства, которое однако без учредительного проведения границы не смогло бы утвердить себя в реальности или может быть не смогло бы пережить момент своего возникновения в поступке и речи. Конечно, не в историографическом смысле, но в метафорическом плане ак-

туализации мысли можно сказать, что греки после возвращения из Трои как бы пошли на то чтобы заворожить, упрочив его, пространство явленности, образовавшееся в неустанном деянии и претерпении там, вдали от отечества, помешав этой реальности превратиться в тающий призрак по возвращении на родину.

Так что полис при строгом рассмотрении не есть государство в смысле географической локализации, он скорее представляет собой организационную структуру своего населения, как она складывается во взаимном действии и говорении; его действительное пространство располагается в среде тех, кто живет ради этого бытия-друг-с-другом, независимо от того, где именно они находятся. „Где бы вы ни были, один будет у вас полис" — эти слова, какими полис напутствовал переселенцев, не просто пароль специфически греческих форм колонизации; в них находит себе выражение то, что действие и говорение учреждают некое пространство *между*, не привязанное ни к какой родной почве и способное распространиться повсюду в обитаемом мире. Пространственное *между* есть пространство явленности в широчайшем смысле, пространство, возникающее благодаря тому что люди тут являются друг перед другом и не просто имеют место, как другие одушевленные или неодушевленные вещи, но именно выступают с открытым лицом.

Предрассудок думать, что это собственно политическое пространство явленного лица всегда и повсеместно возникает в человеческом общежитии просто потому что люди суть способные к поступку и владеющие словом существа. Даже где оно существует, большинство как раз таких живых существ движется вне его — подобно рабскому и чужеземному населению полиса и жителям великих „варварских" государств в древности, рабочим и ремесленникам до начала Нового времени или озабоченному лишь своими жизненными нуждами трудовому населению современного мира; сверх того, никто не может длительно в нем находиться, потому что ослепительный свет публичности уничтожает потаенность, в какой жизнь смертных подобно всему живому нуждается именно ради своего поддержания. Но это поддержание жизни и соответствующее ему жизненное чувство, свойственное возможно не только человеческому телу но и животному организму, не то же самое что действительное бытие. Человечески и политически говоря, действительность и явленность лица одно и то же, и жизни, тянущейся вне пространства, где она только и может выйти к явленности, не хва-

тает не чувства жизни, а чутья к действительности, посещающего человека только там где действительность мира обеспечена присутствием других участников этого мира, когда один и тот же мир является в разнообразнейших перспективах. Ибо лишь „то, что всем предстает достоверным и правдоподобным, мы называем ‚бытием'"[28], и всё, что не заставило считаться с собой в такой явленности, приходит и уходит как сон, остается лишенным реальности, будь оно даже интимнее и ближе нам чем что-то выставленное на публичное обозрение[29].

28 *Пространство явления и феномен власти*

Пространство явления возникает всегда там, где люди действуя и говоря как-то обходятся друг с другом; как таковое оно располагается прежде всех оформившихся государственных начал и государственных образований, всякий раз его упорядочивающих и организующих. От всех других пространств, какие мы можем создать прочерчивая границы всякого рода, его отличает то, что оно не длится дольше актуальности процессов, давших ему жизнь, но исчезает словно бы растворяясь в ничто, причем даже не обязательно когда уже исчезли двигавшиеся в нем люди, — как скажем в случае крупных катастроф, обходящихся народу его политическим существованием, — а сразу же, как только занятия, среди которых оно возникло, прекратились или приостановились. В каждом собрании людей оно потенциально уже дано, но именно лишь потенциально; оно в нем и не обязательно актуализируется и не гарантировано навсегда или хотя бы просто на определенный период времени. Взлет и упадок культур, то, что могущественные царства и великие цивилизации могут закатываться и погибать без осязаемого внешнего повода — и большей частью даже внешние поводы неприметно подготовлены невидимым внутренним упадком, буквально приглашены какими-то неведомыми болезнями, — связано в один узел с этой особенностью публичной сферы, которая в такой мере опирает-

[28] *Аристотель*, Этика Никомахова 1172b 36 слл.

[29] Знаменитое изречение Гераклита „Бодрствующие имеют один-единственный и общий мир, но во сне каждый отворачивается от него в свой собственный" (*Дильс-Кранц* 22 B 89) означает конечно по сути дела то же самое что и цитированное выше замечание Аристотеля.

ся на бытие действующих и говорящих друг с другом людей, что даже при казалось бы самых стабильных обстоятельствах она никогда полностью не утрачивает своего потенциального характера.

Политический организм сцеплен имеющимся у него потенциалом власти и политические общности гибнут от ослабления власти и в конечном счете бессилия. Сам этот процесс неконтролируем, потому что властный потенциал в отличие от средств насилия, которые можно накоплять чтобы потом при необходимости ввести свежими в действие, в принципе существует только в той мере, в какой реализуется. Где власть не реализуется, но рассматривается как нечто такое, на что можно опереться в случае необходимости, там она гибнет, и история полна примеров, показывающих что никакое материально осязаемое богатство мира не в состоянии компенсировать эту утрату власти. С реализованной властью мы имеем дело всякий раз тогда, когда слова и дела выступают неразрывно сплетенными друг с другом, где речи стало быть не пусты и дела не превращаются в немое насилие, где слова не применяются для сокрытия намерений, но произносятся для раскрытия реалий; где словами не злоупотребляют в целях сокрытия намерений, но говорят их чтобы раскрыть действительность, и деяниями не злоупотребляют в целях насилия и разрушения, но учреждают и упрочивают ими новые связи, создавая тем самым новые реальности.

Власть есть то, что зовет к существованию и вообще удерживает в бытии публичную сферу, потенциальное пространство явленности среди действующих и говорящих. Само это слово — греческое δύναμις, латинское potentia с их производными в современных языках, наша ‚мощь‘, происходящая от ‚могу‘ и ‚можно‘, а не от ‚машина‘ — явственно указывает на потенциальный характер феномена. Власть есть всегда потенциал мощи, а не что-то непреходящее, измеримое, надежное как крепость или сила. Сила есть то, чем всякий человек от природы в известной мере владеет и что действительно может назвать своим собственным; властью же собственно никто не обладает, она возникает среди людей, когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются. Ввиду этой особенности, разделяемой властью со всякой потенциальностью, которую можно актуализировать, но нельзя материализовать, ее существование в такой поразительной мере независимо от чисто материальных факторов. Численно небольшая, но сплошь орга-

низованная группа людей может на неограниченные отрезки времени овладевать великими царствами и бесчисленными множествами людей, и исторически не такая уж редкость что малые и бедные народы одерживали победу над великими и богатыми нациями. (В этом смысле история Давида и Голиафа имеет важное ядро истины, но лишь если понять ее метафорически, в переносном смысле, применив к отношениям между человеческими *группами*. Власть немногих вполне может по обстоятельствам оказаться выше власти многих, но никогда — крепость слабых выше превосходящей силы крепких. В единоборстве решает более крепкий, и история Давида и Голиафа показывает лишь, что в подобной борьбе чистый ум, т. е. присущая нашему мозгу материальная сила, столько же влияет на исход борьбы сколько сила мышц.) Таким же образом народные восстания могут развернуть почти неодолимую мощь против абсолютного материального превосходства государственных средств насилия, причем именно если сами восставшие отказываются от насильственных действий, когда они все равно остались бы побежденными. Это можно пожалуй назвать и „пассивным сопротивлением", но следовало бы сознавать что этот термин, если говорить серьезно, не лишен иронии. Ибо пассивное сопротивление в своей высшей точке, где оно не уступает власти, принадлежит несомненно к активнейшим и результативнейшим формам действия какие когда-либо изобретались, причем именно потому что не идет на борьбу, где результатом было бы поражение или победа, так что справиться с ним можно в принципе только организованным массовым убийством, которое для победителя будет пирровой победой, ибо никто не может управлять мертвыми.

Единственная чисто материальная, непременная предпосылка создания власти есть сама совместность людей. Лишь в бытии-друг-с-другом, достаточно тесном чтобы постоянно держать открытой возможность действия, способна возникнуть власть, и основание государств, ставшее благодаря античным городам-государствам примером для всей истории политической организации на Западе, исторически действительно является подлинной предпосылкой беспримерного развертывания власти европейских народов. То, что скрепляет воедино группу людей как группу, когда быстролетный миг совместного действия пролетел, и то, что мы сегодня называем организацией, есть власть, которая опять же со своей стороны остается неподорванной благодаря тому что группа не распадается. Кто по

тем или иным причинам ищет изоляции и не участвует в совместном бытии, должен по меньшей мере знать что он отрекся от всякой власти, избрал немощь и никаким приростом индивидуальной, физической или интеллектуальной силы ничего уже не изменит.

Будь власть чем-то больше чем эта образующаяся в бытии-друг-с-другом потенция мощи, властью можно было бы обладать как крепостью или применять силу вместо того чтобы зависеть от никогда не достаточно надежной и всегда лишь временной гармонии многих импульсов воли и намерений, всемогущество вполне располагалось бы в круге человеческих возможностей. Власть по своей сути так же безгранична как действие; она не знает материально-физического ограничения, каким человеческое тело со своими нуждами держит в известных границах всякую силу. Границы власти лежат не в ней самой, но в одновременном существовании других группировок власти, т. е. в присутствии других, которые стоят вне сферы моей власти и сами развертывают свою власть. Эта ограниченность власти плюральностью не случайна, ибо ее основная предпосылка заранее уже эта плюральность и есть. Отсюда объясняется кстати тот примечательный факт, что разделение властей никоим образом не влечет за собой уменьшения власти, больше того, взаимодействие „властей", покоящееся на их разделении, создает живое соотношение взаимно контролирующих и компенсирующих друг друга властей, когда благодаря господствующему в нем взаимодействию производится больше власти, во всяком случае пока дело идет действительно о живом взаимовлиянии, и отведена опасность взаимного паралича и столбняка власти. Неделима поэтому не власть, а сила, которая хотя и тоже уравновешивается существованием других, но им вместе с тем ограничена и умалена в своих возможностях воздействия; там, где сила одиночки хочет заставить в бытии с другими считаться с собой, она теряет во внезапности удара и всегда подвержена опасности покориться власти многих и быть ими уничтоженной. Совпадение силы одиночки, необходимой для создания вещей, с властью многих, необходимой для действия, представимо лишь как атрибут единственного Бога. Всемогущими боги политеистических религий быть не могут, как бы ни превосходили эти боги людей в силе. Соответственно любые порывы к бесконечности, совершенно отвлекаясь от вопроса о *гюбрис*'е, всегда должны тяготеть к уничтожению плюрализма как такового.

В человеческих взаимоотношениях то единственное, что может помериться с властью, не крепость — которая безоружна в конфронтации с властью, — но присущая насилию энергия, с какой одиночка действительно способен принудить многих, потому что она может быть в форме средств насилия накоплена и монополизирована. Насилие однако может лишь разрушить власть, оно неспособно занять ее место. Говоря политически, насилие и безвластие могут очень легко сочетаться, и мы знаем из истории, как волна безвластного насилия может фейерверком пройти по стране, не оставив по себе ничего, ни памятников, ни историй и часто даже совершенно ничего достойного воспоминаний, дающего место в истории. Насколько этот исторический опыт отложился в традиционной политической теории, комбинация насилия и безвластия известна как государственная форма тирании, и извечное отвращение, которое именно она всегда внушала, не следует никоим образом приписывать исключительно жестокости, к ее главным признакам — как показывает длинный ряд благонамеренных и просвещенных деспотов и тиранов — не относящейся, в отличие от того безвластия и безвременья, к каким она приговаривает как правителей, так и подданных.

Еще существеннее пожалуй открытие, которое сделал, насколько мне известно, Монтескье, последний политический теоретик, серьезно занятый вопросом о государственных формах. Для Монтескье выдающимся признаком тирании был лежащий в ее основе принцип изоляции, изоляции правителя от своих подданных и изоляции подданных друг от друга, складывающейся под действием систематического и организованного распространения взаимного страха и всеобщего подозрения. В таком случае можно сказать что эта государственная форма основана на тех человеческих свойствах и способностях, которые, как бы легитимны они ни были, прямо противоположны политическому существу человека, его плюрализму и человеческому бытию-друг-с-другом; она таким образом по своей сути неполитична. Тирания активно мешает возникновению власти, причем именно внутри всей политической области; через присущую ей изолирующую силу она порождает безвластие так же естественно, как другие государственные формы разнообразными путями порождают власть. По этой причине Монтескье полагает что тирании следует отвести особое место в теории государственных форм: только она неспособна сформировать достаточную власть чтобы вообще держаться в пространстве яв-

ленности, присущем публичной сфере; вместо этого она сеет заразу уничтожения, и в ее основании, т. е. в том что наделяет другие государственные формы свойственной им стабильностью, уже заложены упрочивающиеся затем ростки упадка [30].

Примечательным образом власть легче уничтожается насилием чем сила, и хотя безвластие всегда есть отличительный признак тирании, когда подданные лишены человеческой способности говорить друг с другом и действовать между собой, тирания вовсе не обязательно характеризуется непроизводительностью и слабостью одиночки. Когда тиран достаточно „просвещен“ чтобы оставить своих предварительно изолированных подданных в покое, искусства и науки могут расцвести. Ибо природная и природой данная сила одиночки, которую он так или иначе ни с кем разделить не может, способна не только легче ускользнуть от насилия чем власть, но и в известном смысле даже меньше угрожаема в своей самостоятельности насилием чем властью. В самом деле, с насилием одиночка может справиться разными способами, может повести себя по отношению к нему героически, бороться и погибнуть или стоически переносить его в самодовольстве замкнутого отдаления от мира; он может, иными словами, тем или другим способом заявить о своей силе и цельности как одиночка и сохранить их. Власть однако может поистине уничтожить эту силу; против власти многих не выстоит никакая сила одиночки. Чем в большей мере та или иная государственная форма есть по сути властное образование, особенно в случае безграничной демократии, тем тяжелее будет одиночке заставить с собой считаться. Власть действительно портит, но лишь когда слабые сбиваются в группу чтобы погубить сильных, не ранее. „Воля к власти“, которую Новое время от Гоббса до Ницше истолковывало как порок или добродетель сильных, есть по сути дела один из пороков слабых и неудачников, мучимых завистью, жадностью, обидой. Воля к власти опаснейший из этих пороков, который в политическом смысле она впервые только и делает злостным.

Если тирания есть попытка, всегда тщетная, заменить власть насилием, то охлократия или власть толпы, составляющая точную противоположность первой, есть намного более перспективная попытка компенсировать силу властью. Для оценки действенности этих попыток компенсации не обязательно даже рассматривать охлократию в ее вполне развитой политической

[30] См. Esprit des lois VIII 10.

форме; одного взгляда на слишком уж нам знакомые, типические социальные феномены господства клики или организованного мошенничества в отношениях между политиками, где рука руку моет и нет ничего что нельзя было бы себе устроить, достаточно для понимания того как организованная власть многих в областях, где решает не власть а направленная сила и компетентность единиц, способна с успехом выдвинуть на передний план людей ничего не умеющих и ничего не знающих. Наконец можно ведь понять и яростную решимость, с какой столь многие среди лучших творческих художников, мыслителей, ученых и исследователей склонны ставить себя на службу насилию, если подумать, с какой последовательностью именно современное общество постоянно пытается подорвать силу их дарования и обмануть их на счет статуса, подобающего им в публичной сфере[31].

Коррумпирующей власть становится однако лишь в тех областях, где дело идет о созидании, осуществимом только в отстраняющей изоляции, т. е. в так называемой культурной и духовной жизни, а не в собственно политической сфере. Она учреждает и поддерживает публичное пространство явления и именно она буквально вдыхает душу в мир как предметное созданное человеческими руками образование, т. е. просто вообще впервые придает ему жизненность; как бы ни был прекрасен мир окружающих нас вещей, он получает свой подлинный смысл лишь когда предоставляет сцену для поступка и слова, когда он прострочен нитями человеческих забот, взаимоотношений и историй, из них возникающих. Не обитаемый людьми и не обсуждаемый ими постоянно, мир был бы лишь грудой разрозненных вещей, куда всякий и каждый может из своей изоляции бросить еще один изготовленный им предмет, не смея надеяться что его изделие сумеет войти в мир вещей и приладиться к нему. Без сформированного мира опять же все собственно человеческие дела остались бы без приюта и все происходящее между людьми, их занятия и замыслы остались бы во мгле унылой тщеты, так хорошо известной нам из будней кочевых племен. Об этом унынии и его особой мудрости, а не о

[31] Хотелось бы верить, что возвеличение „воли к власти" у Ницше в большой части покоится на таком опыте. Об этом говорит во всяком случае следующее замечание: „Ибо безвластие перед людьми, не безвластие перед природой производит самое отчаянное ожесточение против бытия" (Воля к власти, № 55).

специфически религиозном опыте идет речь у проповедника Соломона, когда он говорит: „Всё суета сует... Род проходит, и другой приходит... Все воды текут в море, однако море не переполняется... Что это такое, что произошло? То же самое произойдет и потом. Что это такое, что сделалось? То же самое будет делаться снова; и ничего нового под солнцем не происходит... Нет памяти о том что было прежде, так что и о том что будет после не останется памяти у тех, кто придет позднее". Так говорит мудрость уныния; это мудрость, какою человек упивается, когда исчезло доверие к миру как месту, где люди действия и говорения могут выступить в явленность. „Не происходит ничего нового под солнцем", но только люди действуя бросают в игру мира как новое начало то новое, что пришло в мир когда они родились; „нет памяти о том что было прежде", но только былое успело уже трансформироваться и материализоваться в языке людей, чтобы о нем можно было помнить; и „о том что будет после не останется памяти у тех, кто придет позднее", но только оно нашло уже себе непреходящее место в мире, переживающем приход и уход поколений. И в этом переживающем нас вещественном мире опять же именно власть собственно поддерживает в существовании пространство явленности — как некое *между* всякий раз вспыхивающее тогда, когда *люди поступая и говоря сосуществуют друг с другом*, чтобы вдруг снова померкнуть когда они разбредаются.

Ничто пожалуй не появлялось в нашей истории так редко и не длилось так кратко как подлинное доверие к власти; ничто не давало о себе знать упрямее чем платонически-христианское недоверие к блеску, присущему власти потому что она служит собственно явлению и сиянию; ничто наконец не укоренилось в Новое время с такой всеобщностью как убеждение что „власть портит". Во всяком случае уникальны по высокому доверию к тому, что люди раскрывают присущее им величие действуя и как действующие способны передать его миру потомков, слова Перикла, по сообщению Фукидида, о том что *δύναμις*, порожденная действием, так полна в своей властной мощи, что совершённые деяния впредь могут обойтись без своего преображающего овеществления в руках homo faber'а и никогда не потеряют размах своей собственной „динамики"[32]. Как ни от-

[32] В уже упоминавшейся надгробной речи Фукидид заставляет Перикла специально отличить *δύναμις* полиса от мастерства поэтов и художников.

вечала, надо думать, речь Перикла глубочайшей убежденности афинян, как ясно ни слышали они наверное в его словах, как то обычно бывает в речах действительно великих государственных мужей, свои собственные мысли, читались они тем не менее всегда, причем уже и в античности, с печальной, ностальгической уверенностью что тот высший взлет полиса был уже началом его конца. Чистое доверие к самостоящей „динамической“ мощи действия, а с нею и к величию политической власти как таковой длилось достаточно кратко — оно уже угасло, когда философия начала отмежевываться от политики, от жизни в полисе; и все же простого факта Перикловой эпохи достаточно чтобы также и теоретически закрепить за действием высший статус внутри vita activa, равно как он существенно способствовал тому, что среди всех человеческих способностей именно язык, *λόγον ἔχειν*, впоследствии служил приметой специфической разницы между животной и человеческой жизнью. Подлинное достоинство политики, продержавшееся вплоть до Нового времени и много дольше, даже сегодня еще не вполне поблекшее, отсылает к опыту, который тогда, на заре истории Запада, на минимальном пространстве и в продолжение немногих веков оставил неизгладимую печать на европейском человечестве.

В формулировках Перикла с бесподобной отчетливостью достигает прозрачной ясности — с какой может сравниться только великая греческая поэзия у Гомера, Пиндара и Софокла — понимание того, что глубочайший смысл совершённого деяния и произнесенного слова зависит не от достигнутого успеха, что этот смысл совершенно независимо от всех побед и поражений может сохраняться в мире, что поэтому содеянное и сказанное независимо от последствий, здесь неизбежных, никогда не сплетается с этими последствиями настолько, чтобы расстаться со своим самостоятельным существованием и потенциальным величием. В отличие от способа, каким мы так или иначе поступаем в конкретной ситуации и о каком греки, естественно, подобно нам судили по определенным „нравственным меркам“, разбирая побудительные причины и намерения, цели и последствия, действие по своей сути подлежит исключительно критерию величия, и именно потому что оно просто не состоялось бы, не взорви оно привычный общий порядок и не вторгнись в экстраординарное, где именно то, что в повседневной обыденности значимо и задает тон, уже не имеет силы и где все совершаемое настолько уникально и своеобразно что уже не подхо-

дит ни под какие правила[33]. Фукидид — или Перикл, через него обращающийся к нам, — не смущается прямо указать на этот разрыв деятеля со всеми общезначимыми масштабами повседневного поведения, когда говорит что слава Афин будет стоять на том, что афиняне оставили „повсюду вечные памятники своих добрых *и злых* дел". Государственное искусство выше всех искусств, потому что внушает людям „искать подвигов, через кои они приобщаются к великому и блестящему" — *τὰ μεγάλα καὶ λαμπρά*, — говоря словами Демокрита[34]; пока стоит полис, побуждая людей дерзать на экстраординарное, держится и этот блеск, в котором рано или поздно все, как злое так и доброе, дождется суда; когда же полис рушится, то все это, одновременно самое быстролетное и самое великое в человеке, пропало. Тогда побуждения и цели, намерения и последствия остаются, но, как бы ни были они чисты и даже великолепны, неповторимыми они уже не будут; подобно другим психологически фиксируемым свойствам, они по своей сути типичны, повторяются снова и снова в определенных комбинациях как типы и характеры. Однако величие и соотв. смысл, присущие конкретному деянию в его уникальности, заложены и не в мотивах, к нему толкнувших, и не в целях, могущих в нем осуществиться; они кроются исключительно и единственно лишь в способе его исполнения, в облике самого поступка.

Что живой поступок и произнесенное слово есть величайшая из вещей, на какие способен человек, находит себе теоретическое выражение в аристотелевском понятии *энергии*, той актуальности, которая присуща всякой деятельности, не имеющей цели (*ἀ-τελής*) и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой (никаких *παρ' αὐτὰς ἔργα*), исчерпывающей все свое значение в своем собственном исполнении[35]. В конечном счете за парадоксальным понятием „цели в себе" все еще кроется опыт этой чистой актуальности. Такие сами-

[33] Так что причина, по какой Аристотель в „Поэтике" требует чтобы драматическое действие отличалось величием (*μέγεθος*), просто та, что драма подражает действию, оцениваемому в меру его величия, т. е. в меру его прорыва из повседневности (1450b 25). То же относится к красоте, которая ведь тоже неизбежным образом отличает и выделяет себя (1450b 34).

[34] *Дильс-Кранц* B 157.

[35] В отношении понятия *ἐνέργεια* см. Этика Никомахова 1094a 1–5, Физика 201b 31 и О душе 417a 16, 431a 6. Аристотель приводит в пример обычно акт видения или игры на флейте.

себе-цели в смысле занятий — поступок и речь[36], в чьем существе не заложено преследование каких-либо интересов; их своеобычная цель, их τέλος заключается именно в них самих и поэтому они получают название ἐντελέχεια. Развертываемая ими активность не следствие и не конечный результат, в котором „исчерпывается“ процесс, она вся заключается в самом ходе этого процесса; его течение и есть все делаемое и все дело, оно ἐνέργεια[37]. То, о чем идет дело в политике, Аристотель в своей политической философии назвал ἔργον τοῦ ἀνθρόπου, дело человека как такового[38], и если затем он это дело формально определяет как „хорошую жизнь“ (εὖ ζῆν), то явно имеет в виду что речь здесь не может идти о чем-то предметно-осязаемо изготовленном, но именно лишь о деятельности в ее актуализации. Эта ее актуальность располагается вне категории цели-средства и „дело человека“ как человека вовсе не цель, равно как „средства“ его осуществления — так называемые „добродетели“ или ἀρεταί — вовсе не свойства, которые можно мобилизовать или не мобилизовать и они от этого не перестанут существовать, а именно некая „удачность“, которая вообще бывает только в акте исполнения. Средства достижения этой цели оказываются иначе говоря уже целью, и такая „цель“ соответственно не может стать опять же средством для какой-то другой цели, потому что вообще по ту сторону актуальности осуществления нет уже ничего такого, чего можно было бы достигать.

Подобно слабому эху из мира этого раннего дофилософского опыта, где поступок и слово как чистые актуальности, учрежденные властью, явились в свете публичности и где действие и говорение были нераздельны как зримое и его тень[39], слышим мы, как политическая философия начиная с Демокрита и Платона настаивает на том что существует такая вещь как τέχνη πολιτική, государственное искусство, но его надо прирав-

[36] В наших целях можно оставить без рассмотрения то обстоятельство, что Аристотель видит высшую возможность чистой актуальности не в поступке и слове, а в полноте осуществленности того, что он называет θεωρία и νοῦς.

[37] Оба эти понятия, ἐνέργεια и ἐντελέχεια, состоят в теснейшей связи между собой: ἐνέργεια συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν; целиком и полностью актуальное не осуществляет и не производит ничего вовне самого себя, и целиком и полностью действительное есть „самоцель“. См. Метафизика 1050a 22–35

[38] Этика Никомахова 1097b 22.

[39] Словами Демокрита: λόγος γὰρ ἔργου σκιή, B 145, см. также B 177.

нивать не к создающим, а к исполнительским искусствам, стало быть напр. к медицине или кораблевождению, когда, как у виртуозов танца или театральной игры, „конечный результат" совпадает с развертыванием его осуществления. Во всяком случае именно эти постоянно вновь всплывающие метафоры дают в руки какое-то мерило чистой актуальности специфически политической деятельности, позволяющее объективно оценить, что стало с поступком и речью в ходе более чем двухтысячелетней истории. В самом деле, по существу они виртуозные искусства, и Новое время по крайней мере на своих начальных стадиях прекрасно это сознавало, так что когда Адам Смит ставит военных, священников, юристов и врачей на одну ступень с оперными певцами, то он еще вполне следует традиции, усматривающей общность этих профессий в том что их деятельность исчерпывается в исполнении и таким образом подобно поступку и речи состоит в актуальности самого действования; разница состоит „только" в оценке этих виртуозностей, которые Адам Смит причисляет к самым низким, непроизводительным „работам", к совершенно паразитарным по своему смыслу „хозяйственным и домашним услугам"[40]. В этой столь глубоко презираемой современным социумом виртуозности, в „непроизводительных" искусствах флейтиста, танцора или актера античная мысль нашла некогда примеры и иллюстрации для описания высших и величайших возможностей человека.

29 *Homo faber и пространство явления*

Античная оценка политики коренится в убеждении, что неповторимость человека как такового выступает к явленности и утверждает себя в поступке и речи; что, далее, этим деятельностям несмотря на присущую им летучесть и материальную неуловимость свойственна потенциальная нетленность, ибо они сами собой запечатляются в признательной памяти людей[41]. Оттого публичная сфера — то пространство мира, какое требу-

[40] *Adam Smith*, Wealth of nations, Everyman's edition, vol. II, p. 295.

[41] Что ἀρετή должна быть на это способна сама от себя, представляется мне одним из важнейших различий между греческим и римским понятием „добродетели". В самом деле, Аристотель тоже говорит в удивительной согласованности с Периклом: там, где есть ἀρετή, ничто не может пропасть в забвении (Этика Никомахова 1100b 12–17).

ется людям чтобы просто вообще показать себя, — оказывается в более специфическом смысле „созданием человека“ чем создание его рук или работа его тела.

Что предельное и высшее, что может исполнить человек, обязательно будет состоять в явлении и актуализации его собственного существа, вовсе не само собой разумеется. Против этого выступает глубокое убеждение не одних лишь творческих художников, но всех создателей, что произведение не только долговечнее человека, но и больше своего создателя, а с другой — присущая труду вера что жизнь высшее благо. Где бы одно или другое ни определяло собою образ жизни, мы наткнемся на типическую для всех собственно внеполитических людей наклонность клеймить поступки и разговоры друг с другом как пустую суету и признавать за публичными делами право на существование лишь настолько, насколько они служат всеобщей пользе и предположительно способствуют достижению высших целей — напр. в случае homo faber а сделать мир прекраснее или удобнее или же в случае animal laborans облегчить и удлинить жизнь. Здесь не должно быть того смысла что только рабочие или только изготовители вполне могут обойтись без публичной сферы; ибо без ее пространства явленности и без минимума доверия к поступку и слову как модусам бытия-друг-с-другом ни реальность внешнего мира ни свойственная ему идентичность не имели бы по-настоящему места. Способ, каким люди воспринимают действительность действительного, требует чтобы они реализовали простую данность собственной экзистенции, не потому что они в силах ее изменить, но чтобы артикулировать и актуализировать то, что иначе они лишь выстрадывали бы и претерпевали[42]. И эта артикулирующая актуализация осуществляется в занятиях, которые сами суть чистая актуальность.

Единственное, по чему мы узнаем и можем измерить реальность мира, это его общность нам всем, и здравый смысл стоит так высоко по рангу и весомости в иерархии политических качеств, что он есть то общее чувство, которое встраивает наши другие пять чувств и радикальную субъективность чувственной данности в объективно всеобщее и именно потому действитель-

[42] Тут и смысл последней фразы в цитате из Данте, стоящей эпиграфом перед данной главой. Хотя латинский текст очень прост и прозрачен, он почти непереводим. Буквальное звучание его можно найти у Данте в De monarchia I 13.

ное. Благодаря этому общему чувству, так наз. здравому человеческому смыслу — чья „здравость“ с такой исключительностью привязана к действительности мира, что теряет всякий „смысл“ при любой попытке через рассуждение выйти за пределы реально данного, — мы всякий раз решаем, присуща чувственным восприятиям реальность или нет; и исключительно ему мы обязаны тем фактом, что чувственные восприятия вообще передают действительность, а не просто регистрируются как нервные возбуждения или ощущения сопротивления. Заметное ослабление этого здравого общечеловеческого смысла и явное разрастание суеверий и легковерия всегда указывают на то, что общность мира внутри определенной человеческой группы распадается, нарушено ориентирующее нас в мире чувство действительности, люди отчуждаются от мира и начинают уходить в свою субъективность.

Это столь известное нам отчуждение от мира — омертвение пространства явленности и следующее затем помрачение здравого смысла, органа, нас в нем ориентирующего, — будет естественно принимать в трудовом социуме гораздо более экстремальные формы чем в обществе производящих изготовителей. Как бы радикально ни обособлялся от других homo faber чтобы без постороннего наблюдения, прослушивания и проверки отдаться своим занятиям, все же в известном смысле он остается привязан к вещному миру, где, что бы он ни изготовлял, ему придется найти свое место; и таким образом он остается, хотя бы и косвенно, зависим от совместного бытия людей. Мир вещей, в котором даже изолировавшись от других он все равно ведь движется, всего явственнее демонстрирует собственную экзистенцию и то, что обще всем. Мы уже говорили о товарном и меновом рынке, собирающем изготовителей вместе и образующем свою для изготовителей публично-общую сферу, а именно ту, которая вообще образуется лишь поскольку производители несут свою продукцию на рынок и выставляют ее напоказ. Но хотя рынок есть публичная сфера, вырастающая из самой деятельности изготовления, однако происходящее на нем, когда тут собираются производители, а именно обмен в форме покупки и продажи, уже никоим образом не есть нечто как-то еще привязанное к самому изготовлению или из него естественным образом вытекающее. Покупка и продажа скорее действительно „сделка“, а именно образ и способ действия людей, заинтересованных преимущественно в производстве. Эта торговая сделка принципиально отличается от снабжения средствами к

жизни, которое в плане чистого потребления еще автоматически вырастает из трудового процесса. Марксово утверждение что экономические законы обусловливают и регулируют социальную данность с неотвратимостью законов природы, а стало быть не людьми учреждены, являясь лишь функциями производительных сил общества, имеет силу по сути только для хозяйственных отношений социума, сохраняющего исключительную ориентацию на труд, насколько в нем все человеческие занятия будут приравниваться к автоматическому обмену веществ человека с природой. В этом случае однако никакого производства товаров собственно говоря не происходит и товарного рынка тоже нет, а есть только производство потребительских товаров и доля, какую каждый должен получать в меру своих жизненных нужд.

Те, кого товарный рынок собирает в своей публичности, суть однако прежде всего не личности, а производители, и понесенное ими на рынок и выставленное на обозрение есть их продукция, даже не их умения и их мастеровые качества, как было в „выставленной напоказ“ продукции средневекового ремесленничества, и уж подавно не специфическое *кто* их личности. Импульс, толкающий изготовителя в публичность и на рынок, есть не тоска по другим людям, но интерес к другим изделиям, и сила, дающая этой рыночной сфере возникнуть и поддерживающая ее существование, есть не потенциал власти, образующийся когда люди действуют и говорят друг с другом, но некая комбинация „силы обмена“ (the power of exchange, Адам Смит), накопленной всякий раз в изоляции процесса создания. Эту своеобразную человечески-личную неконтактность коммерческого общества Маркс разоблачил как отчуждение самости и обесчеловечение человека, и царящий в нем примат товарного обмена действительно исключает все личное из публичной сферы и оттесняет все собственно человеческое в приватную сферу семьи или в интимность дружбы. Поскольку современное общество сделало всё человечески личное частным делом, а товарные сделки — главной реалией публичной сферы, то оно действительно покоится на перевертывании до точно наоборот общественных отношений, царивших в классической античности.

Насколько мало собственно личное способно пробить себе дорогу в обществе производителей или тем более в обществе коммерции и как сильно этим смещается и искажается констелляция, в какой личностное *кто* соотнесено с тем что этот *кто*

делает, всего отчетливее пожалуй поможет прояснить феномен гения, в котором Новое время от Ренессанса вплоть примерно до конца девятнадцатого столетия видело подлинный идеал человеческого бытия. В самом деле, мысль, что творческая гениальность должна воплощать в себе все человеческое величие, Средневековью была еще так же чужда, как древности. С начала двадцатого столетия опять же именно крупнейшие художники с поразительным единодушием отказываются от понятия гения, акцентируя обучаемость, школу, которую они разделяют с ремеслом во всех его разновидностях, т. е. мастерство в противоположность гениальности. Несомненно, этот протест в большой части возникает из протеста против вульгаризации и коммерциализации так наз. гения, но в другой своей части он явно происходит от трансформации коммерческого социума в трудовой, уже мало склонный понимать гения, не только потому что обожествление творчества, столь характерное для начала Нового времени, ему совершенно чуждо, но также и потому что вообще испаряется всякое понятие величия, все еще лежавшее в основе понятия гения, пусть в очень искаженной форме. Решающее в нашем контексте то, что гениальное отличается от мастерства по-видимому тем, что впитало в себя определенные элементы уникальности и неповторимости, притом дающие о себе знать лишь в непосредственном выражении поступка и речи. Настоящая одержимость, с какой Новое время охотится за оригиналом и подписью художника совершенно независимо от значения отдельного произведения, беспримерная в истории чуткость к вопросам стиля вплоть до мельчайших деталей жеста, сопровождавшего создание произведения, показывает что подлинный интерес посвящается тем художественным аспектам, в которых художник так же трансцендирует собственное мастерство, как уникальность личности всегда превосходит совокупную сумму свойств индивида. Здесь по сути верно то, что Мелвилл однажды говорит в контексте рассуждения о Шекспире, а именно что „непосредственные порождения великого духа не так велики как нераскрытое, часто нераскрываемое и все же смутно ощущаемое величие, лишь безошибочными знаками которого являются те непосредственные порождения“. Эта прозрачность в измерении личной уникальности, не исчерпанной с завершением произведения, отличает художественное творение от всех других образований, и именно из-за этой трансцендентной перспективы, поднимающей художественное произведение высоко над сферой изготовле-

ния, феномен гениальности стал для homo faber'а высшим подтверждением его коренного убеждения, согласно которому произведение человека больше и величественнее его самого.

Но даже черты, представляющиеся оправданными в новоевропейском почитании гения, часто откровенно идолопоклонническом, едва ли могут что изменить в элементарном факте ускользания существа того, *кто* есть человек, от всякого овеществления и опредмечения со стороны его же самого. Где это существо проявляется „объективно" — скажем в художественном стиле или даже просто в почерке, — там дает о себе знать идентичность личности, а такие манифестации преимущественно и служат для идентификации авторства. Сами по себе они однако вовсе ничего не говорят, в противоположность собственно произведению эти персональные элементы стиля остаются немы и отказывают, едва мы пытаемся увидеть в них зеркальное отображение живой личности. Другими словами, даже культ гения не может помешать господствующей в коммерческом обществе деградации личности, он скорее лишь другое выражение этой деградации.

Цельность личности, утверждаемая лишь актуализацией и артикуляцией того, что дано, даровано с рождением, держится и поддерживается тем, что мы обычно называем гордостью. Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величию и значимости все что личность способна обеспечить и осуществить. „Пусть врачей, кондитеров и прислугу больших домов судят по тому что они сделали и даже по тому что они намеревались сделать; о самих господах судят по тому что они есть"[43]. Гордиться сделанным тобою — до этого может опуститься только пошлость; те, кто оказывается готов настолько опуститься, становятся „рабами и пленниками" своих собственных способностей, и если от них осталось еще что-то кроме пустого глупого тщеславия, они пожалуй могли бы сделать то открытие, что не слаще, а возможно даже постыднее быть рабом самого себя чем слугой кому-то другому. Что в случае гениального дарования соотношение между личностью и произведением может извратиться, что живой творец может стать как бы конкурентом своим собственным произведениям, момент готовности которых он всегда переживает, пусть даже в конечном счете им суждено его пережить, — все

[43] Это цитата из великолепной повести „Мечтатели" Исака Динесена (Тани Бликсен) в сборнике „Семь готических рассказов".

это не прибавляет славы гению, а принадлежит к его собственной проблематике. В конечном счете для всех действительно великих дарований есть только одно спасение достоинства личности, и оно в том чтобы несущие этот груз все-таки достаточно дистанцировались от него, сохраняя суверенность по отношению к собственному произведению. Это большей частью удается пока не иссякает источник продуктивности; ибо этот источник течет по сути из недр личности и остается как таковой вне процесса создания, подобно тому как он независим от конкретно создаваемого им. Что проблематика гения обязана своим появлением все-таки подлинно критической ситуации, видно в случае „интеллектуалов", для которых перевертывание соотношения между личностью и произведением упрочилось до осязаемого факта. Собственно отвратительное в этом феномене даже не столько заносчивость самомнения, сколько печальная необходимость признать что даже худшие произведения, похоже, все-таки намного ценнее своих авторов. В самом деле, отличительный признак этих интеллектуалов — безразличие к настоящей проблеме авторства; они даже не ощущают „страшное унижение", состоящее в „осознании, что ты становишься сыном своего собственного произведения" и тебе суждено узнавать в нем черты собственного лица „как в зеркале, в неизбежной ограниченности ракурса"[44].

30 *Рабочее движение*

Хотя создающая деятельность, протекающая в модусе обособления, неспособна учредить автономную публичную сферу,

[44] Это пересказ одного афоризма Поля Валери, звучащего у него так: *Créateur créé*. Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisement puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblence, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel. [*Сотворенный творец*. Завершая большое произведение, видишь как оно складывается в нежеланную тебе сущность, не тобой задуманную, именно потому что тобой порожденную, и униженно ощущаешь себя сыном тобою сделанного, заимствующим у него несомненные черты, сходство, причуды, ограниченность, отражение в зеркале; и, что всего хуже в зеркале, видишь себя в нем ограниченным, именно таким.]

где люди выступают в явленность как личности, а не как производители, она все же остается многосложно связана с этим пространством явленности; по крайней мере, она никогда не выпадает из связей с миром вещей — раз сама же его и создает, — который в качестве предельных рамок охватывает и пространство явления, как бы гарантируя ему его субстанциальность. Отвечающий созданию образ жизни может быть поэтому аполитичным, но он не антиполитичен. Антиполитичен только труд, с которым мы и не пребываем в мире вещей и не сообщаемся с другими, но, оставленные миром современников и миром вещей, оказываемся отброшены к нашим телам, подчиненным голой нужде жизнеобеспечения[45]. Правда, animal laborans экзистирует в присутствии других и живет в известном смысле с ними вместе; однако эта совместность не отмечена никаким признаком подлинного плюрализма. Ей неведома даже целеустремленная специализация и взаимодействие различных умений и профессий, на какие расщеплен социум производителей, не говоря уж о связующей ткани, образующейся между личностями в их уникальности. Совместность в труде вытекает скорее просто из множественности экземпляров рода, схожих друг с другом вплоть до заменимости, а именно поскольку они суть то что они суть просто в своем свойстве быть живыми организмами.

Самая естественная для работы форма организации — рабочая бригада, где индивиды в каком угодно числе „ведут себя друг с другом так, словно они один рабочий", т. е. происходит „слияние" многих в одно, причем однако работа этого одного, т. е. рабочего коллектива, „ни в чем не отличается от работы одного единственного лица"[46]. То своеобразное этимологичес-

[45] Что работе свойственно своеобразное настроение оставленности, в литературе о труде большей частью упускается, поскольку взгляд исследователей направлен или на социальные обстоятельства, в каких протекает труд, или на организацию труда, когда за данную определенную задачу одновременно берутся многие рабочие. В более старой литературе однако можно найти иногда замечания, намекающие на эту оставленность миром и людьми. Так напр. в книге *M. Halbwachs*, La classe ouvrière et les niveaux de vie, 1913: L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec la matière, et non avec des hommes, [рабочий в своем труде и из-за него вступает в отношения только с веществом, не с людьми,] тут согласно автору нужно искать и причину, почему рабочий класс на протяжении веков оставался вне общества (p. 118).

кое обстоятельство, что „работа и общность для людей на более ранних исторических стадиях имеют во многом пересекающиеся семантические поля", связано по-видимому с этим слиянием коллектива в работе[47]. Но хотя работа единственная человеческая деятельность, коллективная по своему существу, соотв. сплачивающая в коллектив[48], все же нет ничего более чуждого ей чем закрепление за каждым членом рабочей бригады какой-то осязаемой и идентифицируемой реальности; ход работы скорее требует наоборот чтобы каждый отдельный работник на время работы загасил в себе сознание своей индивидуальной идентичности. Оттого все выводимые из труда „ценности", насколько они выходят за пределы естественной функции обслуживания жизненного процесса общества и индивида, имеют по существу „социальную" природу и в принципе не отличаются от того дополнительного удовлетворения, какое получают, скажем, принимая пищу в обществе. Тяготение к общительности, присущее занятиям, возникающим в порядке обмена веществ человека с природой, покоится не на равенстве а на одинаковости, и в том что касается животной одинаковости человеческой „природы" действительно „грузчик исходно меньше отличается от философа чем дворовая собака от охотничьей". Это замечание Адама Смита, с великим удовольствием цитируемое Марксом[49], значительно более характерно

[46] Это описание принадлежит Виктору фон Вейцзеккеру. См. его статью „К понятию труда" в юбилейном сборнике в честь Альфреда Вебера (*Viktor von Weizsäcker*, Zum Begriff der Arbeit, 1948, S. 739–740).

[47] См. *Jost Trier*, Arbeit und Gemeinschaft в Studium generale Bd. III, № 11 (November 1950).

[48] См. напр. *B. R. P. Genelli*, Facteur humain ou facteur social du travail, в Revue française du travail, vol. VII, n. 1–3 (janvier–mars 1952), который предлагает „новое решение рабочего вопроса", учитывающее „коллективную природу труда", т.е. имеющее в виду не индивидуального рабочего, а трудовую группу. Забавное в этом предложении конечно то, что „новое" решение и есть как раз в точности то, к которому современное общество и без того пришло повсюду.

[49] У Адама Смита см. op. cit. I, p. 15; у Маркса — *Karl Marx*, Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1885, S. 15, где Маркс добавляет к замечанию Смита: „Именно разделение труда положило пропасть между ними". Маркс говорит о разделении труда и когда он, как здесь, имеет в виду профессиональную специализацию и когда говорит о подразделении самого трудового процесса. Разделение труда в смысле специализации по профессиям может конечно привести к различию, поскольку профессионально занятый работник даже имея под-

для общества потребителей или рабочих чем для общества товаропроизводителей и рынка, с меновым рынком в средоточии, где разнообразие выставленных продуктов все-таки еще указывало на существенное различие производителей.

Однородность, царящая в обществе труда и потребления и выражающаяся в конформизме, теснейше связана с соматическим опытом совместного труда, в котором биологически обусловленный трудовой ритм создает такое слияние, что каждый из отдельных работников в рабочей бригаде теперь действительно ведет и чувствует себя как член целого. Несомненно, такое слияние облегчает тяготу труда, подобно тому как сплоченное движение колонны солдат до известной степени снимает с отдельного солдата тяготу марша. Потому и совершенно верно то, что для animal laborans „смысл и ценность его работы целиком и полностью зависят от социальных условий", делающих возможным гладкое функционирование процессов труда и потребления, т. е. эта ценность не имеет никакого отношения к профессиональной этике или личной гордости от собственного достижения[50]; загвоздка здесь та, что оптимальные „социальные условия" суть как раз те, когда стирание собственной идентичности происходит наиболее легким и безболезненным образом. Антиполитично в этих социальных образованиях, обусловленных трудом, слияние множества в коллектив, т. е. снятие плюрализма; это полная противоположность любой общности, будь она политической или хозяйственной, ибо общность, разумеется, никогда не складывается, по словам Аристотеля, из объединения двух врачей, но образуется между вра-

ручных в принципе делает свой урок отдельно от других. С другими профессионалами как таковыми он встречается лишь по завершении своей собственной деятельности, когда дело заходит о сопоставлении сообща производимой продукции или обмене. Настоящее разделение труда заключается наоборот как раз в том что сам трудовой процесс может начаться лишь при условии сотрудничества; труд индивида становится частью и функцией трудового процесса в целом, причем никто не отличается ничем, поскольку любую функцию может взять на себя кто угодно другой. В качестве рабочей силы все люди между собой равны. Так что вовсе не относительно новая система разделения труда, а прадревняя специализация людей по профессиональным группам создала „пропасть" между грузчиком и философом.

[50] См. *Alain Touraine*, L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault, 1955, p. 177.

чом и земледельцем „и вообще между людьми различными и неподобными друг другу“ [51].

Принцип равенства, господствующий в публичной области, может вообще быть осуществлен только неравными, которые потом „приравниваются“ друг к другу в определенных заранее оговоренных аспектах и для определенных конкретных целей. Но то, что выравнивает существующие различия, никоим образом не есть присущая человеческой природе одинаковость, а привносится в нее извне — таким же образом, чтобы воспользоваться аристотелевским примером, как деньги извне соотносятся с неравными в себе занятиями врача и земледельца, чтобы придать им сравнимость. Поэтому политическое равенство прямо противоположно скажем равенству всех перед смертью, по сути означающему что все люди одинаково смертны, или равенству перед Богом, означающему, по крайней мере внутри христианства, что все люди в известном смысле грешники перед Богом. Здесь не требуется никакого уравнивающего фактора, ибо мы действительно имеем тут дело с одинаковостью, а не с равенством, причем все же не надо упускать из виду что эта одинаковость переживается как опыт именно лишь в крайней покинутости, куда уже не пробивается никакое взаимопонимание с другими людьми, не говоря уж о сообществах и других союзах. С точки зрения мира и публичности опыт жизни и смерти и всего, в чем дает о себе знать одинаковость, есть внемирный, антиполитичный опыт трансцендентного.

Рассуждая исторически, за антиполитичное существо труда вроде бы говорит то, что ни в античности ни в Новое время дело не доходило до настоящих, требующих серьезного историософского рассмотрения восстаний рабов [52]. Против этого факта однако говорит значительная роль рабочего движения за последние сто лет; оно довольно часто, выходя за рамки представительства интересов, функции профсоюзного движения, проявляло совершенно особую, свою политическую оригинальность и продуктивность. В историю революций от 1848 до 1956, года венгерской революции, европейский рабочий класс впи-

[51] Этика Никомахова 1133а 16.

[52] Решает дело то, что „со стороны рабов никогда не раздавалось требование свободы как природой данного права всех людей, ни разу... не было и попытки объединенного действия с целью отмены рабства“. *W. L. Westermann*, Sklaverei, в Pauly-Wissowa Realenzyklopädie, Ergänzung, Band VI, S. 981.

сал одну из славнейших и пожалуй единственную главу, оправдывающую надежды на возрастание политической продуктивности европейских народов. При этом надо удерживаться от искушения смешивать в одну кашу политические и чисто экономически-социальные требования рабочего класса, что напрашивается само собой, ибо разграничительная черта между политической организацией и образованием профсоюза фактически никогда ясно не проводилась. Борьба профсоюзов за свои интересы в конечном счете достигла того, что рабочий класс в современном обществе был втянут в нее и поглощен ею и она принесла рабочим исключительный прирост экономической обеспеченности, общественного престижа и политической власти внутри социума. Но профсоюзы не были никогда по-настоящему революционны; их заботой никогда не была реальная трансформация социума и представляющих его политических институтов, подобно тому как и рабочие партии были большей частью партиями социального интереса и в качестве таковых ничем не отличались от других партий, представлявших другие социальные интересы. Но на этом фоне нормальной политики интересов выделяются всегда опять же те редкие, хотя исторически решающие моменты, когда в ходе революции внезапно выясняется, что эта часть народа независимо от всех партийных программ и установившихся мировоззрений в состоянии выработать свои собственные представления о демократической форме государства при современных обстоятельствах. Революционность рабочего движения заключается не в радикальности экономических и социальных требований, обнаруживаясь лишь там, где оно выступает с заявкой на новую государственную форму.

Перед лицом новейших политических событий, с возникновением, особенно в Советском Союзе, тоталитарных систем, поставивших нас перед весьма редким фактом зарождения совершенно новой формы государства и господства (в отношении которой приходится бояться что она отвечает современному феномену массы и на свой разрушительный манер в состоянии решить проблемы массового общества), очень легко упустить из виду что теперь вот уже более ста лет происходят эти поразительные народные революции, которые со своей стороны, пусть до сих пор и без какого-либо успеха, снова и снова хотят предложить новую форму государства и правления — а именно с беспримерной регулярностью и спонтанностью снова и снова предлагают заменить существующую и в народе безна-

дежно дискредитировавшую себя европейскую партийную систему системой советов[53]. Что касается успеха, то невозможно даже представить более резкое различие чем между двумя характерными для рабочего класса движениями, профсоюзным и спонтанным, развязанным революциями движением советов: профсоюзы, т. е. рабочий класс, насколько он представляет собой один из классов современного социума, сумели в этом социуме достичь поистине беспримерных успехов за относительно краткий промежуток времени, тогда как за точно тот же промежуток времени собственно политическое рабочее движение всякий раз оказывалось полностью разбито, когда громко заявляло собственные требования за рамками партийных программ и экономических реформ. Если трагедия венгерской революции послужила хотя бы тому чтобы показать миру, как этот политический порыв несмотря на все поражения и кажущуюся политическую апатию еще не угас, то ее жертвы пали в борьбе не напрасно.

Это казалось бы кричащее противоречие между историческим фактом, а именно политической продуктивностью рабочего класса, и выявленным нами феноменом неполитической и даже антиполитической природы трудовой деятельности как таковой, должно разрешиться, стоит нам пристальнее вглядеться в ход и специфически историческое значение рабочего дви-

[53] Важно иметь в виду резкое различие по сути и политической функции между континентальной партийной системой с одной стороны и англо-американской с другой. Решающим, хотя и мало замеченным фактом в развитии европейских революций является то, что лозунг *советов* (councils, Räte и т. д.) никогда не выдвигался партиями и движениями, игравшими активную роль в их организации, а всегда вырастал из спонтанного бунта; как таковые советы и не были должным образом осмыслены и не слишком приветствовались идеологами различных движений, спешившими использовать революцию в целях навязывания народу задуманной формы правления. Знаменитый лозунг Кронштадтского восстания, явившегося одним из важнейших поворотных пунктов в Русской революции, был *советы без коммунистов*; и это в те времена означало: *беспартийные советы*. Тезис, что тоталитарные режимы противостоят нам неся с собой какую-то новую форму правления, развернут, хотя и недостаточно подробно, в моей статье Ideology and terror: A novel form of government, в Review of politics, July 1953. Более детальный анализ системы советов в связи с венгерской революцией можно найти в другой недавней статье (*Hannah Arendt*, Totalitarian imperialism, в Journal of politics, February, 1958).

жения. Политически главное различие между рабским трудом и свободным трудом не в том что рабочий пользуется определенными индивидуальными свободами — свободой передвижения, свободой профессий и неприкосновенностью личности, — но что он допущен в политическую сферу и политически вполне эмансипирован. Настоящим поворотным пунктом в истории рабочих классов была отмена классовости избирательного права. Пока избирательное право зависело от определенных имущественных квалификаций, статус новоевропейского свободного рабочего очень походил на статус численно постоянно возраставшего, эмансипированного рабского населения в античности, которое — подобно оседлому населению чужеземцев, к чьему статусу они приравнивались, — владело гражданскими, но не политическими правами. В противоположность эмансипации рабов в древности, где как правило освобожденный раб переставал быть рабочим и вследствие этого работа как таковая оставалась социально привязана к рабскому состоянию, независимо от количества освобожденных в конечном счете рабов, новоевропейская эмансипация рабочих была направлена на саму по себе работу; освобождалась трудовая деятельность, делаясь как бы социабельной, причем намного прежде достижения рабочим как личностью полного равенства в правах.

Одним из важнейших сопутствующих явлений этого уравнения в правах было однако то, что какой-то совершенно новый элемент населения более или менее внезапно был допущен к публичной сфере соответствующих стран и впервые публично выступил в явленность, но не был одновременно принят в социум, не играл ведущей роли в современной хозяйственной жизни, правившей этим социумом уже почти безраздельно, а значит не был сразу же абсорбирован социальной сферой, что отвлекло бы его от политики. Решающим для развития этого нового слоя оказалось поэтому то, что он вообще впервые в истории мог публично выступить в явленность [54], и лучшей ил-

[54] Есть один анекдот из античности в передаче Сенеки, показывающий насколько сильно тогда еще сознавали опасность простого появления в пространстве публичного. „Сенека говорит о предложенном некогда римскому сенату проекте, требовавшем чтобы рабы отличались от свободных особой одеждой. Предложение было отклонено ввиду страшной опасности, грозившей в случае если бы рабы осознали свою численность по отношению к свободным в Риме". Вестерманн (op. cit., S. 1000), сообщающий эту историю, указывает одна-

люстрацией значения этого простого показа лица с его возможностями отличиться и дать о себе знать в области человеческих дел вообще может пожалуй служить тот курьезный факт что рабочие, едва выступив на сцене истории — как санкюлоты французской революции, — почувствовали потребность зримо отличиться своей одеждой и были скорее довольны ходить под этим именем, относившимся к их „внешнему" облику[55]. Они словно бы одели к празднику своего появления новый костюм, чтобы отличиться перед всеми другими и отделить себя от всех других.

Настоящий пафос рабочего движения на начальных стадиях своего развития — где оно еще и сегодня во многих отношениях находится в капиталистически недоразвитых странах восточной и южной Европы — происходит из этого сознательного противопоставления себя обществу. Громадный властный потенциал, выросший у него за сравнительно короткое время и при весьма неблагоприятных обстоятельствах, можно объяснить тем, что вопреки всей болтовне и всяческой так наз. теории и идеологии мы имеем здесь дело с единственной группой, которая внутри национального государства не только представляла и защищала экономические интересы, но сверх того задействовала себя политически. Иначе говоря, когда рабочее движение выступило на публичную сцену, оно оказалось един-

ко как раз на то, что „распространенное в прежние времена мнение о громадных массах рабов в Риме и Италии в начале императорской эпохи" оказывается ошибочным. Дело было таким образом не в числе, а во властном потенциале, принадлежащем, как это знали римляне, любой выделившейся группе внутри публичности.

[55] О первом выступлении рабочих на исторической сцене прекрасно говорит А. Собуль: Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint un caractéristique du peuple: des sans-culottes... ‚En parlant des sans-culottes , déclare Petion à la convention, le 10 avril 1793, ‚on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont‘ [Отличие трудящихся не их социальная функция, а просто их костюм. Рабочие одели брюки, пристегнутые к куртке, и этот костюм стал характеристикой народа: санкюлоты. ‚Говоря о санкюлотах‘, заявил Жером Песьон 10 апреля 1793, ‚имеют в виду не всех граждан за исключением благородных и аристократов, но имеют в виду людей неимущих в отличие от имущих‘] (*A. Soboul*, Problèmes de travail en l'an II, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. LII, n. 1, 1955).

ственной группой, где действовали и говорили люди как таковые, а не члены социума. Главное в этой политически-революционной роли рабочего движения, по всей вероятности близкого к своему концу, то, что специфически хозяйственная и трудовая деятельность в жизни рабочих, насколько от этого вообще что-либо оставалось, не была решающей и они — что так оплакивал Маркс — становились впервые людьми когда покидали свое рабочее место. Лишь поскольку рабочее движение de facto обратилось к людям как таковым, а не к „общественному человеку", оно смогло проявить такую большую притягательную силу за пределами рабочего класса. Если какое-то время похоже было на то, что этому движению удастся основать по крайней мере внутри своих собственных рядов новое публичное пространство с новыми политическими масштабами, то источник этих попыток заключался не в труде — ни в самом процессе труда, ни в неизменно утопическом бунте против жизненной необходимости, — а в фактически имеющих место несправедливостях и обманах, которые в ходе превращения классового общества в массовое общество все больше и больше исчезают.

В самом деле, сегодня, когда гарантированный годовой доход очень скоро займет место ежедневной или еженедельной заработной платы, рабочие уже не стоят вне общества; они не только полноправные граждане, но идут уже к тому чтобы стать полноправными членами общества и тем самым jobholders наравне со всеми другими. Потому рабочее движение неизбежно утрачивает свое политическое значение и становится одной из регулирующих это общество групп давления. Почти в течение ста лет рабочие представляли народ как целое, если понимать под народом le peuple[56], собственно политическое тело нации в отличие от совокупности населения с одной стороны и от общества с другой; но эти времена пожалуй невозвратно ушли. (В венгерской революции уже не было никакой разницы между поведением рабочих и остального народа; и что с 1848 до 1918 было почти монополией рабочего класса, а именно идея такого парламента, который опирается на советы а не на партии, впервые выступило как единогласное требование целого народа.) Как ни двусмысленна и всегда трудна для расшифровки

[56] Выражение le peuple, *народ*, укоренившееся в 18 веке, означало первоначально неимущие классы. А эти классы были, как уже упоминалось, специфически новоевропейским феноменом.

история рабочего движения, его содержания и целей, свою способность представительствовать за народ и тем самым свою специфическую политическую функцию оно утрачивает, как только рабочий класс признан неотъемлемой составной частью общества — или заняв самостоятельные социальные и экономические властные позиции, характеризующие сегодня его положение почти во всех странах западного полушария, или сумев переплавить все население в трудовое общество, как в России. Единственное существенное различие между тамошней плановой экономикой и рыночной экономикой то, что товарный рынок представляет пусть сумеречную, но все-таки еще форму той публичной сферы, постепенное „отмирание" которой и ее поглощение социумом составляет столь примечательный признак Нового времени. Чтобы довести этот присущий социальному развитию процесс отмирания до конца, поистине не требуется даже властного аппарата тоталитарного господства.

31 *Традиционные усилия заменить действие изготовлением и сделать его излишним*

Что деятельности поступка и речи большей частью выливаются в пустопорожнюю активность и политика, исключая экстренные случаи, непроизводительна и бесполезна, — этими „открытиями" мы обязаны не Новому времени с его начальным интересом к осязаемой производительности и уверенным прибылям и его поздней страстью к гладкому функционированию и к социальности в широчайшем смысле[57]. Присущие поступку апории, необозримость последствий, необратимость хода однажды начатых процессов и невозможность возложить ответственность за возникшее на кого-либо отдельно так элементарны по своей природе, что очень рано привлекли к себе внимание. Не только мыслителям и философам, но и самим поступающим всегда было очень близко искушение искать какой-то эрзац для поступка в надежде, что область дел человеческих может все-таки быть еще как-то избавлена от случайности и от

[57] Эту установку все еще лучше изучать у Адама Смита, для которого единственная законная задача государства состоит „в защите богатых от бедных, или в защите тех, кто имеет какую-то собственность, от тех, кто не имеет никакой" (op. cit. II, p. 198 ff. Цитата: II, p. 203).

нравственной безответственности, следствий из простого факта плюрализма, тянущегося за всяким действием. Что эксперименты, предлагавшиеся для разрешения этих апорий, по сути всегда кончаются одинаково, показывает, насколько проста элементарная природа самих апорий. Говоря обобщенно, дело идет по сути всегда о том чтобы заменить поступки многих в их друг-с-другом-бытии такой деятельностью, для какой требуется только одно лицо, которое, обособившись от нарушений со стороны других, от начала до конца остается господином своего деяния. Эта попытка поставить деятельность в модусе изготовления на место поступка проходит красной нитью через всю прадревнюю историю полемики против демократии, где доводы тем легче превращаются в упреки против сферы политического вообще, чем с большей основательностью и доказательной силой их преподносят.

Апории действия все поддаются редукции к обусловленности человеческого существования плюрализмом, без чего не было бы ни пространства явления ни публичной сферы. Поэтому попытка взять плюрализм под контроль всегда равнозначна попытке вообще отменить публичность. При этом естественно всего проще прибегнуть прежде всего к мон-архии или едино-властию, способному со своей стороны разнообразно варьироваться — от открытой тирании одного против всех остальных через разнообразные формы просвещенного деспотизма и абсолютизма вплоть до разновидностей демократии, когда множество сливается в одно коллективное тело, так что народ действительно становится многоглавым Одним, самоучреждающимся в качестве единого властителя, „монарха“ [58]. Совет

[58] Эта интерпретация демократии восходит к Аристотелю, Политика 1292a 16 слл. Царская власть не принадлежит к тираническим государственным формам и ее надо отличать от единоличного господства или монархии. Слова *тирания* и *монархия* в греческом употребляются синонимично, тогда как слова *тиран* и *царь* указывают на противоположность (ср. напр. Этика Никомахова 1160b 3 или платоновское Государство 576d). Вообще в античности единоличное господство рекомендуется только в ситуации домашнего хозяйства и при ведении войны, и большей частью именно в подобных обстоятельствах цитируется знаменитый гомеровский стих: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς* „не хорошо многовластье; один да будет правитель, царь один“ (Илиада II 204). Исключение отсюда Аристотель, который однажды использует этот стих в „Метафизике“, но как бы метафорически (1076a 3 слл.), а потом еще раз в „Политике“

Платона призвать правителем философа-царя, который тогда в силу своей „мудрости" разрешит и устранит все связанные с действием трудности так, как если бы дело шло о проблеме познания, есть лишь одна и отнюдь не наименее тираническая разновидность „монархического" решения. Причина, почему эти ближайшие решения неприемлемы, кроется вовсе не в том что предлагаемые государственные формы по своей сути жестоки. Тираны, понимающие в делах правления, могут запросто позволить себе благожелательность и мягкую диктатуру подобно Писистрату, чье правление уже античность приравнивала к „золотому веку Кроноса"[59]; как раз по современным меркам их мероприятия нередко будут казаться исключительно „прогрессивными", как в случае Периандра, тирана Коринфского, предпринявшего единственную в античности, хотя и провалившуюся попытку отменить рабство[60]. Не жестокость признак тирании, а уничтожение публичной политической сферы, которую тиран из „мудрости" — поскольку воображает себя, и возможно даже справедливо, знающим дело лучше всех — или из жажды власти монополизирует для себя, добиваясь таким образом того, чтобы граждане заботились о своих частных делах и ему, „властителю оставили заботу о публичных делах"[61]. Это понятным образом всегда означало исключительный рост приватной изобретательности, частной инициативы и вообще профессионального прилежания, только от всего такого роста в античности было мало проку, поскольку античный человек видел в этой политике не что иное как возмутительную попытку украсть у него время, отведенное для участия в общих делах. Непосредственные выгоды от тирании так очевидны — повышение общественной производительности, безопасность внутриполитической ситуации, стабильность правления, — что

(1292а 13), где возражает против государственной формы, в которой многие захватывают власть не как индивиды а как общность, так что „из многих становится один" и речь идет уже не о господстве многих, но наоборот о завуалированной форме тирании или единоличного господства. И наоборот, господство многих, получившее позднее название *полиархии*, обличается только там, где дело заходит о военных ситуациях. См. напр. *Фукидид* VI 72 или *Ксенофонт*, Анабазис VI 1, 18.

[59] Так сообщает Аристотель в „Афинской конституции" XVI 2, 7.

[60] См. *Fritz Heichelheim*, Wirtschaftsgeschichte des Altertums, 1938, Bd. I, S. 258.

[61] Так Аристотель говорит о Писистрате, там же XV 5.

поистине весьма соблазнительно ей отдаться; нельзя только забывать что этими выгодами вымощен путь к закату, а именно к неумолимо наступающей утрате властного потенциала, тем более опасной что обычно заставляющей заметить себя лишь относительно поздно.

Так велико искушение стабилизировать человеческие обстоятельства через введение неполитического порядка вещей, что преобладающее направление политической философии после Платона без труда можно описать как историю попыток и проектов, теоретически и практически сводящихся к полной отмене политики. Уже роль традиционного понятия господства, соотв. представления, что вся политика есть форма господства и к существу правового государства принадлежит упорядочение господства и подчинения, повелевания и повиновения на основе позитивных законов, характерна в этом отношении. Прадревнее общее место (мы находим его уже у Платона и Аристотеля, но только оно там вовсе не общее место, а, напротив, рискованно оригинальная идея) — что всякая политическая общность состоит из властителей и подчиненных, — на котором основаны все расхожие дефиниции государственных форм, господство одного или мон-архия, господство немногих или олиг-архия, господство множества, соотв. господство народа или демо-кратия, покоится в конечном счете даже не на презрении к людям, а на вполне обоснованном недоверии к человеческому действию, соотв. на вытекающем отсюда стремлении сделать это действие излишним.

Теоретически кратчайшая и фундаментальнейшая версия этих устремлений к замене поступка господством находится в диалоге о „Политике“, где Платон перетолковывает две стадии, на каких по греческим представлениям разыгрывается действие, а именно начинательную стадию *ἄρχειν* и исполнительную *πράττειν*, в два совершенно отдельных друг от друга вида человеческой деятельности. В смысле Платона дело шло о том чтобы добиться возможности для вождя и начинателя остаться также и господином своей акции в суверенной независимости от тех, без кого он собственно не мог бы исполнить свое дело. В сфере действия эта суверенность достижима лишь когда уже не нужно останавливаться на том чтобы другие добровольно пришли на помощь или примкнули к предприятию, причем они естественно тут же введут в игру свои собственные мотивы и цели, но вместо этого можно так распоряжаться другими, что они будут лишь исполнять твои собственные перво-

начальные задачи, стало быть не поступая, а выполняя приказы. Этим однако предполагается что и „вождь", первым решившийся на инициативу, сторонится собственно действия и держится на дистанции от получателей своих повелений, так что „практически" говоря не делает ничего. Таким образом *начинание* (ἄρχειν) и *действие* (πράττειν) становятся двумя друг от друга совершенно отдельными занятиями; начавший стал *властителем* — ἄρχων в двояком смысле слова, — который „не сам что-то исполняет (πράττειν), но лишь властвует (ἄρχειν) над теми, кому исполнение вменено в обязанность". При таких обстоятельствах собственно политическое редуцируется к „искусству", вследствие чего возникает возможность „познать своевременность и несвоевременность всех важнейших в государстве начинаний и предприятий". Вместе с действием исчезают укорененные в нем человеческие связи между деятелями, которые начинают, и теми, кто приходит на подмогу и участвует в осуществлении; их место вообще занимают властитель и „другие, кто исполняет то, что им поручено"[62]. Платон первым подразделил людей на тех, кто знает и не делает, и тех, кто делает и не знает что делает. Рассматривая историю политической мысли после Платона, невольно думаешь что разрыв, расколовший у Платона действие на противоположность между деланием и знанием, хотя и многосложнейшими способами варьировался и снова прикрывался, но так и не был снова заживлен.

По причине исходно радикального характера своей метафизики (в отличие от производного характера своей в узком смысле политической философии) Платон должен был подмеченное им в поступке противоположение между деланием и знанием расширить вообще до противоположности между действием и мыслью, и это разумеется не осталось без последствий для истории метафизики. В нашем контексте важнее то, что внутри своей политической философии он сразу отождествил разрыв между деянием и знанием с дистанцией, отделяющей властителей от подвластных; в самом деле, это отождествление самым отчетливым образом указывает на ту опытную область, которая предоставила модель для этих теорий. Это область античного хозяйства, покоившаяся на том, что господин и домоправитель знали, что надо делать, и владели достаточным количеством рабов, исполнявших их указания без обязанности знать, что они собственно делают. Организация хозяйства,

[62] Политик 305.

прежде всего в обстоятельствах рабовладельческого общества, действительно так образцово демонстрирует раздельность знания и делания и совпадение этой раздельности с разделением между *одним* владыкой и многими подвластными, что оно издавна предлагало классическую модель этих противоположностей. Но Платон еще знал, что предлагает революционное преображение полиса, когда велел ему устроиться по правилам, общепризнанно относившимся к ведению упорядоченного хозяйства; он не имел в виду, подобно своим последователям, дать тут анализ политического, как оно есть и само от себя выступает в явленность[63]. При этом надо остерегаться широко распространенного ошибочного мнения, будто Платон хотел отмены семьи и с нею всей организации домохозяйства; он хотел наоборот такого громадного расширения этой сферы жизни, чтобы в итоге все граждане полиса могли чувствовать себя членами семьи и соответственно относиться друг к другу[64]. Он хотел, другими словами, элиминировать приватный и привативный характер домашней хозяйственной общности и для этой цели рекомендовал отмену частной собственности и единобрачия. Как раз для греческого понимания политии отношение господства и подчинения было заведомо тождественно отношениям господина и раба, исключая как таковое всякую возможность поступка. Требование Платона выводить правила поведения в публичных делах из отношений господина и раба сводилось по сути к тому чтобы априори исключить поступок из всего хода дел человеческих.

Теоретически платоновская утопия явно имеет много больше шансов раз навсегда упорядочить и упокоить дела человеческие чем попытки обычных тиранов монополизировать для себя публичную сферу. Она дает прежде всего то преимущество, что гражданам все-таки разрешено еще что-то делать в

[63] Центральный тезис „Политика" (259) тот, что нет никакой разницы между домашним хозяйством и полисом, что одна и та же „наука" информирует о „политических" и „хозяйственных" вещах. Характерна в этом аспекте также классификация профессий в Федре (248), где на одной и той же иерархической ступени встают *πολιτικός* и *οἰκονομικός*.

[64] Это становится особенно ясно в V книге „Государства", где Платон разбирает, как опасение поднять руку на собственного сына, брата или отца удерживало бы граждан от всякого разлада. В условиях общности жен никто естественно не может знать, кто собственно его кровный родич.

этой сфере, однако так, что все они вместе должны поступать как один человек, причем в принципе исключены возможности партийной склоки и гражданской войны: „из многих станет во всех отношениях один“, за исключением разве что физического облика[65]. Исторически это происходящее из сферы семейного домохозяйства понятие господина сыграло настолько решающую роль в теоретическом толковании публично-политического, что для нас оно первично связано с политикой в более узком смысле слова; причем однако мы не должны упускать, что у Платона эта категория господства касалась и вещей, сегодня рассматриваемых нами как нравственные, и у него таким образом просто вообще упорядочение и обсуждение всех человеческих отношений и связей было подчинено законам властвования и подвластности. Это становится ясно не только когда он растолковывает, что „буквы“, из которых складывается существо государства, прочерчивают не что иное как расширенную проекцию устройства человеческой души, призванного до полной точности совпасть с публичным устройством утопической республики, но прежде всего когда он с присущей ему великолепной последовательностью возводит категорию господства в фундаментальный принцип обращения человека с самим собой. Так овладение собой становится для Платона высшим критерием способности господствовать над другими; повелевающая власть философа-царя законна, поскольку душа способна давать повеления телу и поскольку разум обладает способностью господствовать над страстями. Однако у самого Платона и эта легитимность тирании разума во всех задевающих человека как такового обстоятельствах, его обращение с самим собой, равно как с другими, все еще глубоко укоренены в своеобразной двузначности греческого слова ἀρχή, в том факте, что язык сам указывает на возможность отождествления господства и начинания. Решающее — в той мысли, которую он высказывает в конце „Законов“, а именно что „душа“ потому призвана к господству (ἄρχει), что она „первая по старшинству из всего“, πρεσβύτατον. Таким образом двузначность слова ἀρχή находит свою артикуляцию у Платона в положении: право властвовать имеет то, что является началом. В традиции эта намеченная в греческом языке и артикулированная Платоном идентичность властвования и начинания наложила потом еще раз, в измененном виде, печать на римское понимание политики,

[65] Государство 443е.

насколько оно получило философское выражение, и лишь после заката античного мира представление о начинании из понятия господства вовсе исчезло. С этой потерей вся традиция политической мысли утратила стихийнейшее и исходнейшее понимание подлинного могущества человеческой свободы.

Политическое разделение знания и деяния продержалось, напротив, до сего дня как корень всех теорий господства, которые претендуют на нечто большее чем оправдание якобы присущей человеческой природе и действующей в принципе безответственно воли к власти. Свойственная философским анализам своеобразная концептуальная сила сумела обеспечить платоновскому отождествлению знания с повелением и господством, а действия с повиновением и исполнением повелений победу над всеми предшествующими артикуляциями реального политического опыта. Таким образом оно смогло остаться определяющим для всей традиции политической мысли, даже когда давно уже иссякли источники опыта, откуда сам Платон выводил свои понятия. Если мы вправе немножко отвлечься от довольно своеобразного во всей истории философии союза глубины и красоты, весомость которого так или иначе проносит платоновский мыслительный мир через столетия, то поразительная цепкость, с какой именно политическая часть его творчества упрочилась в сознании европейского человечества, обязана прежде всего тому, что Платон для своего расслоения действия на повеление и повиновение ориентировался не только на соотношения господства внутри античной семьи, но и обращался к примерам, взятым из области изготовления (создания) и производства. Ибо насколько неуместно разделение знания и делания в области действия, чья значимость и осмысленность растворяются в ничто, едва мы отсекаем мысль от поступка, настолько же внятно и неизбежно напрашивается подобное разделение при анализе создающей деятельности, чьи процессы явно распадаются на две совершенно отделенные друг от друга части, когда сперва должен быть все-таки воспринят и познан образец или облик (т. е. εἶδος) подлежащей изготовлению вещи, чтобы потом могли быть подготовлены средства для осуществления воспринятого. В сколь большой мере платоновская мысль ориентировалась именно на этот опыт мастера при создании вещи, явствует уже из того что Платон первым ввел слово ‚идея‘ в качестве ключевого термина философской мысли, т. е. возвел в понятие то, что исходно входило в опыт изготовления.

Таким образом платоновские усилия поставить изготовление на место действия, чтобы придать области дел человеческих присущие изготовлению долговечность и порядок, всего явственнее там, где он прилагает к политической сфере понятия, полученные в учении об идеях, т. е. в подлинном средоточии своей мысли. В развитии учения об идеях, т. е. строго говоря в развертывании метафорического содержания *идеи* (мною подразумевается, что всякая мысль, движущаяся вне математического, по своей сути метафорична и всякое философское понятие обязано своей очевидностью тому метафорическому содержанию, которое оно как бы в сокращении выражает) Платон следовал еще и двум другим метафорам, а именно с одной стороны метафоре света: идеи подобны дню в „Пармениде" или подобны солнцу в „Государстве"; а с другой стороны метафоре модели или образца, *παραδείγματα* в „Пармениде" и в „Тимее". Этому далее соответствует то, что идеи могут быть определены либо как то, что *ἐκφανέστατον*, „всего ярче сияет", и *φανότατον*, „явленнейшее"; или опять же как образцы, модели и масштабы, по чему практически-политическое поведение должно направлять себя так же, как ремесленное изготовление ориентируется на образец подлежащего изготовлению предмета и на принятые правила и нормы его изготовления. В одном случае существо идеи — т. е. на платоническом языке высшая идея, которая в качестве идеи идей впервые только и делает все другие идеями, — прекрасное, тогда как в другом случае ее существо явно „благо", т. е. в плане греческого словоупотребления то, что составляет специфическую годность и уместность какой-либо вещи[66]. И хотя красота и уместность в общепринятом греческом идеале *καλὸν κἀγαθόν*, естественно звучащем во всей философии Платона, так тесно между собой связаны, что казалось бы всего естественнее просто приравнять их друг к другу, но своеобразие сократически-платоновских понятийных дефиниций заключается как раз в том, что эти доконцептуальные „идеалы" разделяются и выверяются на свое содержание. И решающе, во всяком случае для платоновской философии, что идея блага лишь в политической философии рассматрива-

[66] В Федре (250) для описания красоты применяется слово *ἐκφανέστατον*; в Государстве (518) идея блага выступает как *φανότατον*. Оба слова происходят от *φαίνεσθαι*, являться и сиять, и блеск, выражаемый превосходной степенью прилагательного, очевидно намного адекватнее идее красоты чем идее блага.

ется как высшая идея, тогда как в метафизических диалогах не благо, а красота составляет существо идей. Именно для философа не благо, а красота есть руководствующая им „идея", он *φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος*, как говорится в „Федре" (248d), и даже в „Государстве" философ еще определяется как любящий прекрасное, а не благое[67]. Он покидает „пещеру" людей и дел человеческих, выходя под чистое небо идей, чтобы рассмотреть истинное существо вещей, обнаруживающееся как красота, и лишь когда он возвращается в пещеру, поскольку он тоже человек и вынужден жить среди людей, увиденное им как красота превращается в то мерило, которым можно измерять многосложное, и в правило, под которое его можно подвести.

Между применением идей как моделей для изготовления и их применением как масштабов для практически-политического поведения разница невелика, и Аристотель в одном из своих ранних диалогов сравнивает „совершеннейший закон", наиболее приближающийся к идее, с „отвесом, мерой и компасом... [которые] среди всех инструментов занимают выдающееся положение [68]. Лишь в этом превращении исходная философская концепция идей может быть применена к политическому, где теперь может показаться, будто философ на почве своего опыта в сфере „идей" способен с такой же, „объективной" достоверностью промерять многосложность человеческих поступков и слов, выносить о них суд и предписывать им правила, с какой обычно действует ремесленник, когда изготовляет предметы, да и

[67] См. Государство 475 сл. и Федр 248.

[68] „Протрептик", цитируется по *K. von Fritz*, op. cit. Вернер Йегер считает, что через все произведения Платона проходит представление о некоем совершенном мерительном искусстве и что Платон видел в философском познании способность познать меру и применить ее (американское издание Paideia, vol. II, p. 416, n.).

Это однако относится только к политической философии Платона, где идея прекрасного заменена идеей блага. Символ пещеры в „Государстве" есть по сути средоточие этой политической философии, но никоим образом, как обычно считают, ядро учения об идеях. Учение об идеях, как оно развернуто в „Государстве", есть скорее вариант исходно философски осмысленного понятия идеи, теперь примененного также и в политике. Это следует уже из того что здесь, как упоминает Йегер, слово *φρόνησις* применяется в отношении собственно философской мысли; в самом деле, этим словом как у Платона, так и у Аристотеля большей частью обозначается мысль политика в отличие от *софии* философов.

простой мирянин тоже, когда судит об их пригодности; ибо, говоря платонически, то и другое, изготовление и суждение, настраиваются на предшествующее всякому изготовлению и переживающее всякую изготовленную вещь „идеальное" пребывание „вещи вообще", которая, скажем как „стул вообще", позволяет определить, узнать и оценить все реально встречающиеся и подлежащие изготовлению стулья в их „стульности".

Что касается самой политической философии Платона, то величайшее преимущество этого превращения и применения учения об идеях к сфере политического заключалось в полученной таким образом возможности устранить личный фактор из платоновского понятия господства. Что в „Государстве" выступает еще как прямое личное притязание философа на власть, в „Законах" могло уже превратиться в безличную заявку на господство разума и увиденных им идей. Тем самым разрешилась главная трудность, возникшая именно из-за сближения легитимного правления с такими хозяйственными отношениями как связь между господином и рабом или между пастырем и стадом, — а именно та, что властитель должен был явиться некоего рода богом, чтобы так же решительно отделиться от подвластных как господин от раба или пастух от своего стада[69]. Аналогия с ремесленным изготовлением содержит в себе, напротив, не больше чем просто каждодневно ощущаемое и подтверждаемое превосходство мастера над неопытным в его искусстве простецом, причем простеца заставляет согласиться с решающим суждением мастера не его личность, а просто приемы художественной сноровки, которыми он овладел и представителем которых выступает. Так уже в „Государстве" царь философов прилагает „идеи" к политической сфере с той же компетентностью, с какой ремесленник применяет правила и масштабы; он изготовляет полис точно так же, как скульптор статую[70]; и в последнем произведении Платона, где эти масштабы и правила стали законами, для правильного применения „искусства" управления не требуется даже уже особой умелости или, говоря современным языком, какого-то личного авто-

[69] В „Политике", где Платон ведет свое исследование держась этих аналогий, он приходит в конце концов к ироническому заключению: мы озирались в поисках кого-нибудь способного владеть людьми так же, как пастух способен смотреть за своими стадами, и найденное нами оказалось богом, а не смертным человеком (275).

[70] См. Государство 420.

ритета; дело идет, раз государство уже основано, уже лишь о том чтобы прилагать установленные на все времена правила и осуществлять раз навсегда принятые законы[71].

Само собой разумеется, что эта концептуальная схема, выведенная из опыта изготовления, преимущественно пригодна для построения политических утопий. Платон, первым спроектировавший утопические государственные формы, где человеческое бытие-друг-с-другом может быть технически упорядочено, выступает подлинным основоположником утопической мысли в политике. И насколько малозначительна историческая роль этих утопий — в редких случаях своего осуществления они конечно сразу же разбивались о действительность, а именно никоим образом не о внешние обстоятельства, но о реальность ткани человеческой связи, не поддающейся техническому контролю, — настолько значительна тем не менее их роль в теоретическом самопонимании и в традиции политической мысли, которая даже не нося осознанно утопического характера ориентировалась при концептуальном осмыслении политического действия на создание и его категории.

При этом нельзя упускать одну деталь в историческом развитии этой традиции. Правда, насильственность, пронизывающая всякое создающее изготовление в качестве одной из его основных предпосылок, должна играть существенную роль и во всех политических системах и категориях, для которых действие и изготовление более или менее одно; но этот элемент насилия оставался все же вплоть до начала Нового времени ограничен инструментальной функцией, он был средством для цели, а именно средством, во всяком случае нуждавшимся в цели, чтобы получить себе оправдание и тем самым также ограничение. От возвеличения насилия как такового доновоевропейская традиция политической философии весьма далека. Говоря вообще, подобное возвеличение было невозможно, по-

[71] Сравнивая между собой три главных произведения платоновской политической философии, мы видим, что в „Государстве" различие между властителем и подвластным ориентировано на различие между знатоком и простецом, в „Политике" на разницу между знанием и деланием, тогда как в „Законах" у властителя нет никакой другой заботы кроме применения устойчивых и неизменных законов. Если это различие между диалогами надо объяснять развитием биографического свойства, то естественно бросается в глаза, что требования к способностям, необходимым для политической сферы, неизменно снижаются.

ка созерцание и разум рассматривались как высшие человеческие способности, ведь в смысле этой иерархии все подразделения vita activa, действие, изготовление и труд в равной мере, были лишь средствами для какой-либо внеположной vita activa цели. Политически рассуждая, это имело последствием то, что понятие господства и вытекающие из него проблемы легитимности власти и авторитета теоретически играли гораздо более важную роль чем попытки понять и интерпретировать само действие.

Вирулентными очень старые насильственные элементы политической теории стали лишь в Новое время, а именно в тот момент, когда по тем или иным причинам распространилось убеждение, что люди могут познать только сделанное ими самими, т. е. что якобы более высокая способность animal rationale познавать и вмещать истину фактически зависит от занятий vita activa, а именно от создающей деятельности homo faber'a. Это специфически новоевропейское вторжение насилия в политическое действие и мышление (сдержанное лишь тем, что политическое вообще вытеснено или перетолковано в одну из функций социального) особенно бросается в глаза в характерных именно для Нового времени революционных событиях, которые все — за единственным исключением американской революции, имевшей во многих отношениях своеобразно старомодные черты — сочетают старую римскую захваченность идеей основания с совершенно чуждым Риму возвеличением власти как единственного средства основания государства. Знаменитые слова Маркса о насилии как „акушерке всякого старого общества, которое беременно новым", и стало быть — для него — всех политико-исторических событий вообще[72], отвечают коренному убеждению всего Нового времени, уверенного, что история в том же смысле „делается" людьми, в каком природа „сделана" Богом.

Явный успех превращения действия в одну из форм изготовления можно было бы легко продемонстрировать на сделавшейся для нас привычной терминологии политической те-

[72] Эта цитата из „Капитала" (гл. 24, § 6) вовсе не случайно брошенное замечание и она относится не только к социальным и экономическим отношениям. И в другом месте Маркс тоже специально указывает на насилие в истории. „В реальной истории большую роль играют как известно завоевание, покорение, грабеж, короче насилие" (та же гл., § 1).

ории и практически-политического мышления. В самом деле, эта терминология делает почти невозможным даже просто говорить о вопросах политики, не пользуясь категорией цели-средства. Пожалуй, еще убедительнее об этом обстоятельстве свидетельствует единодушие, с каким народные поговорки и фразеологизмы всех живых языков говорят, что кто сказал А, должен сказать и Б, что цель освящает средства, что *he who wants an end must also want the means* или что *on ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs*. Возможно, ни одно поколение до нас не имело таких богатых возможностей убедиться в убийственных последствиях этих представлений, согласно которым все средства, коль скоро они действуют, оправданны, лишь бы они служили цели, которую они в состоянии оправдать. Чтобы избежать этой опасной интеллектуальной пошлости, недостаточно как-то ее ограничить, например сказав, что существуют ведь и недозволенные средства или что при определенных обстоятельствах средства важнее чем цели. В самом деле, эти ограничения либо заранее постулируют какую-то общезначимую мораль, которую, как именно эти ограничения показывают, постулировать невозможно; или же они оказываются опрокинуты языком и метафорическим содержанием применяемых тут слов. Ибо утверждать, что существуют цели, не оправдывающие всех средств, которые им служат, значит говорить парадоксами, поскольку цель невозможно определить иначе как по отношению к средствам, оправдываемым ею. А парадоксы, хотя они всегда указывают на то, что мысль увязла в серьезных трудностях, — это не решения и в конечном счете никого не убеждают. До тех пор пока мы воображаем, что движемся внутри политической сферы в смысле категории цели-средства, мы едва ли будем в состоянии удержать кого бы то ни было от использования любых средств для достижения признанных целей.

Надежда, что действие можно заменить изготовлением, и вызываемая ею деградация политики до средства для достижения какой-то высшей, лежащей за пределами политического цели — в античности защиты добра от господства зла вообще и защиты философа от господства толпы в особенности[73], в Сред-

[73] Ср. напр. утверждение Платона, что философ лишь тогда решит взять на себя политическое господство, когда в противном случае ему будет грозить подчинение худшим людям (Государство 347), с августиновским пониманием задачи государства, призванного дать „добрым" возможность жить в мире среди „дурных" (Epist. 153, 6).

невековье спасения души, в Новое время производительности и социального прогресса, — так же стары, как вся традиция политической мысли. Хотя Новое время впервые определило человека как homo faber'a, как создателя инструментов и изготовителя предметов, избавив таким образом всю область изготовляющего производства от глубокого недоверия и явственного пренебрежения, которые тяготели на нем с древности. Но за подобными явственно лежащими на виду обстоятельствами кроется другой, едва ли менее действенный факт, что та же самая традиция несмотря на показное пренебрежение в действительности все же всегда предпочитала изготовление действию и таким образом загоняла политическую философию в рамки известных понятийных и мыслительных ходов, окаменевших в итоге до чего-то само собой разумеющегося и достигших полной действенности впервые лишь в Новое время. В этом аспекте Новое время не только не перевернуло традицию, но оно даже освободило ее от „предрассудков", которые, коренясь в каком-то более древнем слое, все время мешали ей высказать открыто, что деятельность простого ремесленника ценнее чем „прихотливые" мнения, „болтовня" и „праздная активность" тех, кто заботится о публичных делах, т. е. о вещах нисколько его не касающихся. Кажется противоречием, что Платон и в меньшей мере также Аристотель, хотя они и были единодушны в том что ремесленникам не следует даже давать права гражданства, одновременно предлагали таким образом упорядочить все публично-политические дела, чтобы они подлежали тем же критерями оценки, какие имеют силу для создающих искусств. Однако это противоречие показывает лишь, насколько тяжела и по-видимому неразрешима проблематика действия и как велико поэтому искушение устранить связанные с ним риск и опасность: в опоре на гораздо более надежную и солидную деятельность, в русле которой мы выступаем навстречу природе и воздвигаем мир вещей, подпереть и упрочить — вплоть до ее разрыва — ту слишком легко рвущуюся ткань связей, в которую сплетены дела людей в их бытии друг с другом.

32 *Процессуальный характер действия*

Разумеется, даже эти внедрившиеся вплоть до повседневного словоупотребления и мудрых пословиц теоретические усилия понять действие как средство для достижения определен-

ных внеположных ему целей и вытекающее отсюда принижение всего вообще политического до средства, служащего какой-то „высшей" цели, не могли довести до изгнания свободного действия из мира и тем самым до выветривания из сознания людей одного из решающих человеческих переживаний, т. е. просто до разрушения всей области дел человеческих. Это однако не означает что они остались вовсе без последствий. Мы уже видели, как мнимое современное преодоление тяготы труда, фактическое преодоление принудительной необходимости, обременяющей всякую жизнь, имело в конце концов то следствие, что изготовление теперь тоже осуществляется в форме процесса труда и его продукты, предметы употребления, потребляются так, как если бы они были приготовленные трудом потребительские товары. Аналогичное смещение способностей к исходно чуждым для них областям, похоже, совпало с первыми серьезными попытками исключить по возможности поступок из области человеческих дел и трактовать все эти дела так, как если бы они были подчинены законам изготовления и поддавались такому же основательному планомерному упорядочению как и объекты предметного мира. Настоящее различие между Новым временем вплоть до его последних стадий и будущим, в котором мы уже начали жить, похоже, то, что свои способности поступка, состоящие в развязывании спонтанных процессов, без него никогда бы не начавшихся, человек направил на природу, в отношении которой он до сих пор вел себя как изготовляющее и познающее существо, заимствуя у нее материал для обустройства своего мира вещей, наблюдал природные процессы и исследовал их закономерности. То, как мы сегодня поступаем с природой, буквально внедряясь в нее нашей активностью, можно пожалуй проиллюстрировать случайным замечанием одного из новейших ученых и техников, вполне серьезно сказавшего, что „фундаментальное исследование состоит в том, чтобы делать и не знать, что ты делаешь"[74].

По существу эти сделки с природой начались уже с эксперимента, который собственно говоря диктует природе условия и провоцирует определенные природные процессы, потому что

[74] „Basic research is when I am doing what I don't know what I am doing", объявил недавно Вернер фон Браун репортеру газеты (New York Times, 16.12.1957). Несмотря на плохую грамматику и вульгарный способ выражаться, это замечание попадает в самую точку.

человека перестало устраивать простое наблюдение, регистрация и систематизация того, что природа от себя, в своем „естественном" явлении была готова дать в руки человеку и выложить у него перед глазами. Из эксперимента потом развилось еще большее умение вызывать стихийные процессы, которые без человека остались бы в латентном состоянии и возможно никогда не достигли бы вирулентности, пока отсюда не возникло в итоге настоящее искусство „создавать" природу, а именно высвобождать из их латентности не только природные процессы, но и процессы, которые сама земная природа по-видимому неспособна произвести, хотя аналогичные или идентичные реакции могут постоянно случаться в окружающем Землю универсуме. Через введение эксперимента, когда человек продиктовал свои условия природным процессам и подчинил их системе своего изобретения, в конечном итоге удалось „повторить" на Земле „процессы, происходящие на Солнце" и тем самым заставить земную природу отдавать энергии, без человеческого вмешательства способные высвободиться только в универсуме.

Естественная наука сегодня — преимущественно наука о процессах и, на ее наиболее продвинутых уровнях, согласно ее собственным представлениям, наука об иррeверсивных, необратимых процессах, processes of no return. Этот своеобразный язык, каким обычно пользуются естественные науки сегодня и какой вплоть до нескольких десятилетий назад был нам известен лишь как язык исторических наук, сам по себе уже показывает, что человеческая способность, задействованная в этом новом роде исследования, никоим образом не может быть лишь „теоретической" природы, совершенно независимо от того, сколько интеллекта требуется чтобы ориентироваться в нем. Так не выражается ни наблюдающее созерцание, ни регистрирующее познание, ни наконец разум, „считающийся с последствиями". Лишь поступок способен на то, что сегодня каждодневно делает естественнонаучное „исследование", а именно на провоцирование событий, результат которых неопределенен и непредвиден, на развертывание процессов, которые невозможно повернуть вспять, и производство энергий, не предусмотренных в хозяйстве природы. При этом оказалось что поступок, первоначально предназначавшийся для области человеческих дел, сохраняет свои особенности и тогда, когда словно бы перебрасывается из этой области межчеловеческого бытия в область природы.

Процессуальный характер поступка как бы разбил внутри Нового времени наголову все другие присущие действию своеобразные черты, ибо лишь ему надо приписать гигантское расширение человеческих возможностей и способностей; и понятие процесса стало решающим понятием для специфически новоевропейских наук об истории и о природе. Поскольку к существу этих процессов принадлежит необозримость их результата, главную роль в политической теории Нового времени играет не столько хрупкость, сколько необеспеченность и недостоверность человеческих дел. Эта особенность действия, что оно начинает необозримый и потенциально бесконечный процесс, была почти не замечена античностью и во всяком случае едва ли играла какую роль в философии древних, и с этим естественно связано что классическая древность не знала понятия истории в нашем смысле. Но вообще наша способность понимать как природу, так и историю в смысле процессуальных систем восходит к опыту поступка как подлинному истоку всех человеческих процессов. Адекватные этому новоевропейскому процессуальному мышлению понятия были сначала развиты исторической наукой, утвердившейся со времен Вико в качестве „новой науки“; но это не значит что они не дали о себе знать внутри естественных наук. Прошло всего лишь несколько столетий, и естественные науки без всякого влияния со стороны исторический науки, просто как бы вынуждаемые триумфом собственных достижений, окончательно заменили свой устарелый понятийный словарь на язык, который как две капли воды похож на язык исторической науки [75].

Хрупкость во всяком случае лишь при определенных исторических условиях есть самый броский отличительный признак области дел человеческих. Эта непрочность должна была поразить греков, ибо то, что разыгрывается между людьми, они соразмеряли с непреходящим присутствием и вечным повторением всех природных вещей, поскольку специфически греческой чертой было соразмерять себя в качестве смертных с бессмертием, как если бы собственно человеческой задачей было показать себя достойным бессмертия, которое повсюду в качестве божественного и природного окружает тех, кто смертен.

[75] О родстве исторических и естественных наук в Новое время у меня несколько подробнее сказано в двух эссе (*Hannah Arendt*, Natur und Geschichte; Geschichte und Politik, в сборнике Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, 1957).

Но везде, где эта забота не стоит на переднем плане, сфера дел человеческих будет являться в принципиально ином, даже противоположном этому аспекте; окажется, что происходящее в ней обладает своеобразной и совершенно исключительной цепкостью, сопротивляемость и временная непрерывность которой намного превосходят стабильную долговечность объективного мира вещей. Ибо люди всегда способны разрушить то, что сами сделали, и их разрушительная мощь даже достигла сегодня такой точки, когда они могут разрушить то, чего сами не делали — Землю и жизнь на ней; но люди очевидным образом совершенно не способны снова повернуть назад процессы, развязанные их действием в мире, или хотя бы добиться надежного контроля над ними. Ни даже великие силы забвения и путаницы, способные так эффективно скрывать исток каждого конкретного деяния и ответственность за него, не способны обратить эти процессы вспять и воспрепятствовать их последствиям. И этой неспособности сделать совершённое несовершившимся отвечает почти столь же великая неспособность предвидеть его последствия или надежно выяснить его мотивы. „Истоки неизвестны, последствия неизвестны — имеет ли тогда действие вообще какую-то ценность?.. Его ценность *x*, неизвестное"[76].

В то время как процессы изготовления растрачивают свою энергию на изготовление и угасают в своих конечных продуктах, энергия, расковавшая действие, не угасает в событии; ни одно отдельное деяние не достаточно мощно чтобы ее исчерпать, и даже после совершения деяния, словно ничего не сделано, она может еще расти и множить последствия содеянного. Что в области дел человеческих продолжает существовать, так это раскованные однажды процессы содеянного, и их продление в своих последствиях не имеет границы, будучи ограничено в крайнем случае существованием человечества на земле, но не смертностью людей и не тленностью земной материи. Причина, почему мы не способны заранее с уверенностью определить результат и конец поступка, просто та, что содеянное не имеет конца. Процесс, раскованный одним единственным деянием, может в своих последствиях длиться буквально века и тысячелетия, пока само человечество не встретит свой конец.

Эта чудовищная цепкость содеянного, по долговечности превышающая все другие порождения человеческих рук, мог-

[76] *Ницше*, Воля к власти, № 291.

ла бы быть источником человеческой гордости, будь люди в состоянии взять на себя груз неотменимости и непредвидимости, составляющих как раз подлинную силу поступка. Что это невозможно, люди знали всегда. Знали, что ни один человек действия не знает по существу, что он делает; что поступающий всегда виновен; что он берет на себя вину за последствия, которые он никогда не имел в виду или даже хотя бы мог обозреть; что каким бы гибельным и неожиданным ни обернулось то, что он делает, он никогда не будет в состоянии вернуться назад; что начатое все-таки только им и больше никем тем не менее никогда не станет недвусмысленно его собственностью и не будет исчерпано ни в каком отдельном деянии и ни в каком одноразовом событии; наконец, что даже собственный смысл того, что он сам делает, обнаружится не ему, деятелю, но только направленному вспять взору будущего рассказчика его истории, т. е. того, кто как раз *не* действует. Все это всегда было достаточной причиной отвернуться в отчаянии от всей сферы человеческих дел и с презрением взглянуть на двусмысленнейший из всех человеческих даров, дар свободы, которая хотя и создает ткань человеческих связей, однако так, что каждый участник ее сплетения запутался в ней до такой степени что кажется гораздо более жертвой и страстотерпцем своего собственного деяния чем его творцом и свершителем. Иными словами, нигде, ни в работе, пусть она и подчиняет жизненным необходимостям, ни в изготовлении, как бы ни оказывалось оно в своей данности зависимо от материала, люди не кажутся менее свободными чем в тех своих способностях, которые однако только ведь и гарантируют им свободу, и в сфере, создаваемой исключительно человеком.

Эти мыслительные ходы принадлежат вполне линии великой традиции европейской мысли: едва начав отдавать себе отчет в подобных вещах, мы подпадаем искушению не доверять свободе, заманивающей нас в капкан необходимости; бросить спонтанности поступка упрек в том, что его новое начало видимость, тут же теряющаяся в предопределенной ткани сопряжений, в которой увязает именно действующий; жаловаться на миропорядок, где люди неуклонно теряют свободу, едва начав делать из нее употребление. Свободу, так кажется, свободен сохранить только тот, кто воздерживается от действия, и единственное спасение для суверенности личности лежит вроде бы только в дистанции, какую „мудрецы" кладут и поддерживают между собой и межчеловеческой сферой. Если пока

отвлечься от гибельных последствий подобных советов (на Западе только стоицизмом развернутых в систематическую мораль), то их принципиальная ошибка похоже заключается в том приравнивании суверенности к свободе, которое по сути дела более или менее явно предполагается почти всей традиционной политической и философской мыслью. Будь суверенность и свобода в самом деле одно и то же, люди реально не могли бы быть свободны, ибо суверенность, а именно безусловная свобода и владение самим собой, противоречит человеческой обусловленности плюрализмом. Ни один человек не суверенен, ибо не человек, а люди населяют землю, и этот факт плюрализма не имеет ничего общего с тем, что одиночка по причине простой ограниченности его сил зависит от других, призванных в известной мере помочь ему вообще сохранить жизнь. Все предлагаемые нам традицией советы держаться в суверенной свободе от других сводятся к преодолению и компенсации „слабости" человеческой природы, а эта слабость есть по сути не что иное как сам наш плюрализм. Если последовать этим советам и честно попытаться „преодолеть" последствия плюрализма, то отсюда получится не столько суверенное господство над собой, сколько произвол господства над другими, разве что человек решит вместе со стоиками обменять действительный мир на воображаемый, в котором ты устраиваешься так, словно других людей просто не существует.

Дело здесь идет не о слабости или силе в смысле самодостаточности или зависимости от других, и это пожалуй всего проще осмыслить, заметив, что даже боги политеизма, какими бы могучими они ни были, никогда не суверенны; сувереном бывает только единственный Бог. Стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении, а платить за нее приходится самой действительностью. Так учение Эпикура покоится на том, что человек действительно может вообразить себе что он „счастлив" даже когда его живьем зажаривают в фалерейском быке, и стоическая мораль празднует свой высший триумф когда научает рабов воображать что они свободны. Кто захотел бы отрицать что здесь дает о себе знать чрезвычайная мощь силы воображения? Но эта мощь хранит себя лишь в той мере, в какой ей удается настолько выключить действительность мира и человеческой среды, где ты показываешь свое лицо счастливым или несчастным, в статусе свободы или порабощения, что она даже в качестве зрителя не допускается на этот спектакль самообмана.

Пока мы в смысле традиции понимаем свободу как тождественную суверенитету, очень легко из феномена человеческой свободы, дарованной на условии не-суверенитета, и из того факта, что мы хотя и способны к новому началу, но не в состоянии держать его под контролем и предвидеть его последствия или сделать заключение об „абсурдности" человеческой экзистенции вообще[77]. Если держаться феноменальной очевидности человеческой реальности, то отрицание человеческой свободы на том основании, что делающий из нее употребление увязает в несвободе, так же невозможно, как и утверждение, что человеческая суверенность должна быть возможна на основании несомненности существования человеческой свободы[78]. Так встает вопрос, не опровергается ли скорее наше представление, будто бы свобода и несуверенность взаимно исключают друг друга, самой действительностью, соотв. не дарит ли скорее сама способность поступка определенные возможности справиться с тянущимися за ней трудностями и недостатками.

[77] Эти и подобные формулировки современного экзистенциализма движутся фактически пока еще в традиционной концептуальной сетке, хотя уже не принимают предлагаемого традицией разрешения апорий. Следствием оказывается то, что он увязает в апориях, из которых потом пытается выпутаться, возвращаясь к „религиозным ценностям", не очень удобным в обращении с ними, поскольку опыт подлинной и надежной веры, некогда отразившийся в этих „ценностях", уже не наличествует, а „религиозные ценности", подобно всем современным духовным или нравственным ценностям, стали ценностями-заменителями, в данном случае обмененными на „ценности" новоевропейского безверия и отчаяния.

[78] Пока остается еще нетронутым сознание гордости и достоинства человека, человеческая экзистенция понимает себя скорее трагической чем абсурдной. Так во всяком случае обстоит дело у Канта, который, никогда не употребляя этого слова, говорил по сути не столько о человеческой свободе, сколько о трагедии человеческой свободы и разума. Спонтанная свобода действия равно как сопутствующие ей способности человеческого разума, включая силу суждения, остаются для него подлинными, высшими признаками человека, хотя это действие потом неотвратимо подчиняется детерминизму природно-закономерной действительности и никакой разум не в силах проникнуть в абсолютную действительность вещи самой по себе. Так хорошо понимая человеческое достоинство, Кант имел и мужество снять с действующего человека заботу о последствиях своего поступка и удовлетвориться чистотой доброй воли. Кантовский разум и кантовская добрая воля трагичны, однако они не абсурдны; в них находит себе выражение все-таки еще потенциальное величие человека.

Мы видели, что человек как animal laborans в состоянии прервать круговорот жизненного процесса, вталкивающего его в вечно возобновляющуюся необходимость труда и потребления, только путем мобилизации другой свойственной ему способности, способности к созданию, изготовлению и производству, чтобы в качестве homo faber'а и создателя орудий не только облегчить тяготу и муку труда, но и воздвигнуть мир, чья долговечность обеспечена против пожирающего круговорота жизни и противостоит ему. Жизнь, поддерживаемая трудом, спасена вхождением в мир, осуществляющийся в свою очередь в создании. Мы видели далее, что человек как homo faber может избежать проклятия бессмыслицы, „обесценки всех ценностей", невозможности отыскать весомые критерии в деятельности, сущностно обусловленной категориями цели и средства, лишь на путях мобилизации взаимосвязанных способностей действия и говорения, так же естественно порождающих осмысленные истории, как создающая деятельность производит предметы употребления. Не лежи это вне рамок настоящего рассмотрения, к таким соображениям можно было бы добавить неловкость, в какую попадает мысль и из какой она столь же мало может вывести себя, как труд — самого себя избавить от круговращения, с которым он по своей природе связан. Во всех этих случаях, когда мы определяем человека по меркам лишь одной из его способностей, как трудящееся или изготовляющее или мыслящее живое существо, его избавление приходит к нему как бы извне, а именно от совершенно иначе устроенной способности чем та, которая завела его в тупик. С точки зрения animal laborans похоже на чудо, что будучи человеком он также и одновременно есть существо, знающее мир и заселяющее его; с точки зрения homo faber'а похоже на чудо, на божественное откровение то, что в этом изготовленном им мире может быть такая вещь как смысл.

Совсем другой случай — поступок и его своеобразные трудности. В этом единственном случае спасительное средство против неотменимости и необозримости начатых им процессов приходит не от какой-то другой и потенциально более высокой способности, но из возможностей самого поступка. Спасительное средство против неотменимости — против того что содеянное невозможно вернуть назад, хотя человек не знал и не мог знать что делал, — заключено в человеческой способности про-

щать. А спасительное средство против необозримости — а тем самым против хаотической недостоверности всего будущего — заложено в способности давать и сдерживать обещания. Обе эти способности взаимосвязаны, поскольку одна относится к прошлому и делает не бывшим нечто совершённое, „грех" который, подобно Дамоклову мечу, нависал бы над каждым новым поколением и в конечном счете погребал его под собой; тогда как другая устанавливает нечто предданное как указатель на будущее, где без обязывающих обещаний, которые люди словно островки безопасности бросают в грозное море неизвестности, не была бы возможна никакая преемственность человеческих отношений, не говоря уж о постоянстве и верности.

Если бы мы не могли прощать друг друга, т. е. взаимно избавлять себя снова от последствий наших деяний, то наша способность действовать ограничивалась бы в известной мере одним единственным деянием, последствия которого поистине преследовали бы нас вплоть до конца нашей жизни, в добре как и в зле; именно в поступке мы оказались бы своей собственной жертвой, словно бы тем учеником чародея, который не находит спасительного слова: Besen, Besen, sei's gewesen. Не связывая себя обещанием на время неведомого будущего и не настраиваясь на него, мы были бы не в состоянии продержаться себе тождественными; мы были бы беспомощными пленниками темноты человеческого сердца, его двусмысленностей и противоречий, блуждая в лабиринте одиноких настроений, вывести откуда нас может только зов современников, которые, привязав нас к обещанию, данному нами и заставляющему нас сдержать его, утверждают нас в нашей идентичности, а то и вообще впервые учреждают эту идентичность. Обе способности могут тем самым вообще быть введены в действие лишь при условии плюрализма, присутствия других, которые со-существуют и со-действуют. Ибо никто не может простить сам себя и никто не может чувствовать себя в плену у обещания, данного им только самому себе. Обещание, данное мною самому себе, и прощение, обеспеченное мною себе же, так же необязывающи, как жесты перед зеркалом.

Способности прощать и обещать коренятся в силе поступка; они модусы, в которых действующий освобождается от прошедшего, готового связать его навсегда, и может отчасти заручиться будущим, грозным своей непредвиденностью. Как таковые эти способности пригодны для формирования определенных политических принципов, радикально отличных от тех

„нравственных" критериев, какие философия начиная с Платона пытается предписать политике. Эти нравственные критерии, обычно осуждаемые политиками за слепоту к реальности, подобно всем критериям прилагаются к сфере политического извне, и тем *вне*, откуда они взяты, является со времен Платона область внутренне-душевного, т. е. обращения с самим собой, что со своей стороны характеризуется само-овладением; кто не умеет овладеть самим собой, может подпасть чужой власти, чьи права на господство заключаются в том, что она уже установила господство и подчинение в обращении с самой собой. Так Платон видит всю публичную область человеческих множеств в образе расширенной проекции индивидуального душевного устройства и в ней учреждает порядок, наглядно имитирующий „природу" человека, его деление на три уровня духа-души-тела; слепота этой утопии к реальности заключается не только в том, что из многих лиц конструируется одно — здесь поистине тиранически-насильственный элемент платоновской политики, — но прежде всего в том, что сами по себе определяющие нормы коренятся в опыте обращения с самим собой, а не с другими. Напротив, руководящие принципы, выводимые из двоякой способности прощать и обещать, опираются на опыт, который в рамках обращения с самим собой вообще не возникает, в них вовсе не встречается. Если продолжать параллель с прилагаемой извне политической нравственностью платонической чеканки, то можно сказать: как господство над собой оправдывает и обусловливает господство над другими, так опыт дарования прощений и сдерживания обещаний решает, насколько человек в состоянии прощать сам себя или сдерживать обещание, касающееся только его самого. Только тот, кому уже простили, может простить сам себе; только тот, обещание кому сдержали, может обещать что-то самому себе и сдержать обещание.

Поскольку порождаемые самим действием противоядия против чудовищно косной вязкости его же собственных процессов вступают в действие лишь там где среду поступков составляет плюрализм человеческого мира, оказывается чрезвычайно опасно задействовать эту способность вне сферы человеческих дел. Современные естествознание и техника, для которых природные процессы уже не объект наблюдения, резервуар энергии и материала или предмет для подражания, поскольку наукотехники поистине вторгаются своим действием в хозяйство природы, по-видимому внесли неотменимость и необозримость в область, где нет никаких средств повернуть вспять

содеянное и совершенное. Совершенно аналогично дело обстоит, mutatis mutandis, когда в сферу поступка позволяют вторгнуться изготовляющей способности с присущей ей категорией цели-средства; и в этом случае тоже мы лишаемся специфических, свойственных поступку средств улаживания и оказываемся вынуждены не только *действовать* с применением необходимых для всякого изготовления насильственных средств, но и так же насильственно делать что-то *несодеянным*, т. е. применяя те же средства разрушения, какими пользуются, когда изготовляемый предмет не удался. Именно в таких попытках и в их губительных последствиях обнаруживается, как чудовищна человеческая мощь, имеющая своим источником способность к поступку, когда в отсутствие внутренне присущих поступку средств исцеления она неизбежно начинает не столько даже порабощать человека, сколько разрушать условия, на каких этому могущественнейшему из земных существ вообще дана жизнь.

На что способно прощение в области дел человеческих, первым увидел и открыл, пожалуй, Иисус из Назарета. Религиозный контекст, в каком было сделано и высказано это открытие, еще не причина не принимать его с серьезностью, которой оно заслуживает также и в совершенно посюстороннем смысле. Европейская традиция политической философии всегда — по причинам, анализировать которые здесь не место, — вела себя крайне избирательно и исключила, т. е. оставила без концептуального прояснения большие пласты подлинно политического опыта, среди них некоторые такой элементарной природы, что едва ли удастся хотя бы просто грубо очертить политическую сферу без их учета. К ним принадлежат несомненно известные аспекты проповеди Иисуса из Назарета, а именно учения, относящиеся не преимущественно к вести христианского спасения, но скорее отвечающие опыту, накопленному ранней общиной учеников в ее конфликте с публичной администрацией в Израиле, а потому никоим образом в качестве таковых не имеющие исключительно религиозной природы. Вне Евангелий во всяком случае мы находим следы осознания релевантности прощения за ущерб, неизбежно приносимый всяким действием, только у римлян в их правиле parcere subiectis, пощады к побежденным, — у греков совершенно неизвестном, — и возможно в идущем от ранних римских царей праве на помилование, еще и сегодня принадлежащем в случае смертного приговора к привилегиям главы всякого правового государства.

Решает в этой связи то, что Иисус выступал против „книжников и фарисеев" с воззрением, что не только Бог имеет власть прощать грехи [79], и больше того, что эту способность среди людей не следует даже возводить к божественному милосердию — как если бы не люди прощали друг друга, а Бог людей, прибегая к человеческому посредству, — но напротив, практиковать в человеческом взаимообщении, чтобы Бог мог потом им простить. Иисус высказывался в этом плане со всей энергией и отчетливостью. Согласно Благой вести, человек должен прощать не потому что Бог прощает и мы должны поступать так же, а наоборот, Бог прощает „нам грехи наши, как мы прощаем нашим должникам" [80]. Несомненно, понимание: „Ибо не ведают, что творят" составляет истинную причину, почему люди должны прощать друг друга; но именно поэтому долг прощать не относится к злу, о котором человек заранее ведает; никоим образом не относится он и к преступнику. Это следует уже из стиха: „И если он семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день снова придет и скажет: каюсь, ты должен ему простить" [81]. Чтобы кто-то прямо хотел зла,

[79] Так на вопрос: „Кто может прощать грехи кроме одного Бога" Иисус отвечает чудом исцеления расслабленного, но лишь чтобы доказать, „что Сын Человеческий имеет на земле власть прощать грехи", причем акцент лежит на словах „на земле" (Лк 5, 21–24; ср. Мф 9, 4–6 или Мк 12, 7–10). Читая Евангелия непредвзято, начинаешь понимать что эта власть прощать казалась людям едва ли не более чудесной чем чудо. „И возлежавшие с Ним начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает?" (Лк 7, 49).

[80] Ср. Мф 18, 35 и Мк 11, 25: „И когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши. Если же не прощаете, то и Отец ваш Небесный не простит вам согрешений ваших" (ср. Мф 6, 14–15). Во всех этих случаях дело идет о том чтобы настойчиво внушить людям, что власть прощать прежде всего есть дело человека.

[81] Лк 17, 3–4. При чтении этих мест надо никогда не упускать из виду, что даже в новозаветном греческом языке три решающих слова здесь, ἀφιέναι, μετανοεῖν, ἁμαρτάνειν имеют обертоны, передаваемые в переводе не полностью. Так, ἀφιέναι значит собственно: попускать, допускать, высвобождать и стало быть прощать; μετανοεῖν означает просто *переменить свой образ мысли*, и поскольку оно употребляется также для передачи еврейского schuw, оно означает также одновременно поворот и возвращение, но не раскаяние и покаяние как мы их понимаем; речь идет об отвращении от „грехов", не о сосредоточении на них в покаянии и раскаянии; ἁμαρτάνειν, наконец, это по

бывает редко и не происходит семь раз в день; преступления случаются не чаще чем добрые поступки. Что касается этого, то по слову Иисуса прощать или судить здесь по существу может только Бог в день Страшного суда, который однако не играет в земной жизни никакой роли и для которого вообще характерны не прощение или милость, а то, что каждому „воздастся“ по его делам (*ἀποδοῦναι*)[82]. Прегрешения же случаются каждодневно и возникают из самой природы поступка, постоянно вплетающего новые сопряжения в уже существующую ткань связей; они требуют извинения, прощения и забывания, ибо человеческая жизнь просто не могла бы продолжаться, не освобождай люди себя взаимно от последствий того, что они сделали не ведая что творят[83]. Лишь через это длящееся взаимное избавление и снятие обязательств люди, приходя в мир каждый со своим даром свободы, могут и в мире оставаться свободны, и лишь в той мере, в какой они имеют волю сменить образ мысли и начать снова, они оказываются способны в меру сил справляться с такой чудовищной и чудовищно опасной способностью как способность к свободе и к новому началу.

Что касается проступков и тем самым прошлых поступков, то естественная противоположность прощению месть, действующая в форме ре-акции и потому всегда привязанная к исходному, ошибочному поступку; в ходе своего реагирующего действия цепная реакция, и без того потенциально присущая всякому действию, становится особенно вирулентной и загоняет в

сути ‚ошибка‘ и ‚промах‘, т. е. явно нечто совсем другое чем то, что мы имеем в виду, когда говорим о грехах (см. *Heinrich Ebeling*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1923). Цитируемый в тексте стих можно было бы поэтому переводить следующим образом: „И если он семь раз на дню ошибется в отношении тебя и семь раз на дню снова придет и скажет: я меняю свой образ мысли, то ты должен отпустить его на свободу“.

[82] Мф 16, 27.

[83] Ср. Лк 17, 1–5. Эта интерпретация кажется оправданной ввиду контекста: Иисус начинает говорить с указания на *σκάνδαλα*, переводимые Лютером как Ärgernisse, искушения, и означающие собственно „крючок в западне“, т. е. то, из-за чего попавший в западню действительно идет в погибель. О тех, кто ставит такие западни, Иисус отнюдь не говорит, что им можно прощать, а наоборот: „лучше было бы ему, если бы мельничный жернов повесили ему на шею и бросили его в море, нежели чтобы он соблазнил одного из малых сих“, и потом продолжает учить прощению за „прегрешения“ (*ἁμαρτάνειν*).

такое будущее, в котором все участники, словно скованные цепью одного единственного деяния, уже только ре-агируют, не способные к свободному действию. В отличие от мести, начинающейся в качестве естественно-автоматической реакции на проступки всякого рода и поддающейся расчету на почве неотменимости процессов действия, акт прощения по-своему является новым началом и оказывается в качестве такового неподрасчетным. Прощение есть единственная реакция, на которую невозможно настроиться, оно неожиданно и потому, хоть оно и тоже реакция, само есть деяние, равноценное исходному поступку. Поскольку прощение есть действие особого и самостоятельного рода, хотя и провоцируемое прошлым, однако не обусловленное им, оно способно освобождать от последствий этого прошлого и того, кто прощает, и того, кому прощено. Свобода, возвещаемая учением Иисуса в его *прощайте друг другу*, есть негативно освобождение от мести, которая там, где она действительно определяет поступки, привязывает действующих к автоматизму одного единственного, однократно запущенного процесса действия, который сам от себя может никогда не прийти к концу.

Если месть и прощение состоят между собой в отношении противоположности, то единственную подлинную альтернативу прощению представляет наказание, поскольку им обоим присуще стремление положить конец чему-то, что без этого вмешательства продолжалось бы бесконечно. К стихийным данностям в области человеческих дел принадлежит то, что мы не в состоянии прощать, когда нам не оставлен выбор повести себя и иначе и при случае наказать; и наоборот, преступления, оказывающиеся ненаказуемыми, обычно бывают также и такими, которые мы не в состоянии простить. В случае этих последних дело идет о том, что мы после Канта называем „радикальным злом", не зная однако как следует что это такое, хотя ведь именно мы имели достаточно возможностей накопить опыт в подобных вещах. Во всяком случае мы можем опознать „радикальное зло" пожалуй по тому, что не можем ни наказать его ни простить, а это означает просто, что оно запредельно области дел человеческих и ускользает от властных возможностей человека. Что мы можем встретить зло лишь насилием, не означает, что терпящий зло и борющийся со злом сам тоже становится злым, но смысл этого явно тот, что зло разрушает межчеловеческую сферу власти, где бы она ни выступала в явленность. Злые деяния суть буквально зло-деяния; они делают всякое

дальнейшее действие невозможным, и в отношении совершившего злодеяние можно лишь сказать вместе с Иисусом: „Такому человеку было бы полезнее, если бы ему навесили жернов на шею и бросили в море“, или было бы лучше ему никогда не родиться — несомненно самая страшная вещь, какую можно сказать о человеке.

Действие, отказывающее перед лицом злодеяния, действие, у которого злодеяние как бы выбивает почву из-под ног, движется в переплетении деяний, и проступки остаются тоже деяниями в том же смысле, в каком бракованные предметы суть все еще продукты изготовления. Но тот факт, что прощение есть присущая самому действию способность корректировать оплошность, как разрушение есть присущая изготовлению корректировка, всего яснее дает о себе знать в том примечательном явлении, что предоставление извинения, т. е. возвращение содеянного вспять, обнаруживает те же черты раскрытия личности и упрочения связей что и само действие. Прощение и отношения, устанавливаемые актом извинения, бывают всегда ярко выраженного личного рода, что вовсе не означает, будто они обязательно имеют индивидуальную или приватную природу. Решающим оказывается скорее то, что в извинении хотя и прощают вину, однако эта вина не стоит так сказать в средоточии действия; в центре стоит сам виновный, ради которого извиняющий прощает. Прощение относится лишь к личности и никогда к предмету и оно поэтому может быть объективно неправым и говорить: quod licet Iovi non licet bovi. Ибо когда извиняют несправедливость, то извиняют тому, кто ее совершил, что естественно ничего не меняет в том, что несправедливость была несправедливой. Если выражение *все понять значит все простить* вообще имеет какой-то смысл, то это правило — которое вовсе не обязательно должно тут вступать в игру — относится не к содеянному, а к совершившей проступок личности.

Иисус вносит этот личный элемент в связи с любовью в истории о грешнице: „Ей прощаются многие грехи, потому что она много любила; но кому мало прощается, тот мало любит“; и в пользу мнения, что только любовь имеет власть прощать, говорит во всяком случае то, что любовь с такой исключительностью ориентируется на *кто*-ты-есть, что будет склонна прощать многое и возможно всякое *что*. Причина этой готовности прощения не та, что любовь все понимает и для нее стирается разница между справедливостью и несправедливостью, но та,

что ей — в крайне редких среди человечества случаях, когда она действительно случается[84], — свойственна по сути дела такая несравненная сила самораскрытия и такая несравненная зоркость на *кто* самораскрывающейся тут личности, что она поражена слепотой в отношении всего, чем любимая личность может обладать в смысле достоинств, талантов и недостатков или что она может показать в смысле достижений и промахов. Это означает однако, что острый взор любви слепнет ко всем аспектам и качествам, каким мы обязаны нашим положением и нашим статусом в мире, а все замечаемое обычно лишь походя она видит с отрешившейся от всех мирских привязанностей чистотой. В страсти, с какой любовь схватывает лишь *кто* другого человека, то срединное пространство мира, через которое мы и связаны с другими и одновременно от них отделены, словно расплавляется в огне. Любящих отделяет от человеческого мира их безмирность, мир между любящими сгорел. Пока длится очарование любви, тем единственным *между*, которое может связать любящих друг с другом и одновременно разделить их, подобно тому как других связывает и разделяет промежуточное пространство мира, оказывается ребенок, подлиннейшее порождение любви. В ребенке, возникшем между ними и теперь общем для них, уже опять заявляет о себе мир; это знак, что они намерены включить в существующий мир нового участника мира[85]. Любящие словно возвращаются через ребенка

[84] Распространенное заблуждение, что любовь такая же частая вещь как увлечение, происходит возможно оттого что мы о любви слышим всегда прежде всего от поэтов. Но поэты обманывают, пусть не себя а нас: ибо любовь для них, и только для них, есть не просто решающий жизненный опыт, а нечто прямо необходимое для их поэтического бытия. Так что им надо прощать, когда они думают будто речь тут идет об общераспространенном опыте; это никоим образом не так.

[85] Эта миросозидающая способность любви не то же самое что плодовитость, основа большинства мифов о творении. Существуют однако мифы о творении, где дает о себе знать опыт любви, а не только плодовитости. Так, Шадевальдт описывает следующую легенду, происхождение которой я выяснить не смогла: небо гигантская богиня, которая склоняется над богом Земли, но отделена от него божеством воздуха, родившимся между ними и теперь отделяющим небесную мать от земного отца. Мир есть мировое пространство, родившееся от любви неба и Земли и поместившееся между ними (*Wolfgang Schadewaldt*, Das Welt-Modell der Griechen, в Neue Rundschau, Bd. LXVIII, No. 2, 1957). Эти представления сравнительно нередки,

11 Зак. 3078

снова в мир, откуда их как бы изгнала любовь. Но это возвращение в мир, хотя оно составляет единственный возможный конец, во всяком случае единственный возможный happy-end истории любви, оказывается в известном смысле также и концом любви, которая должна либо заново охватить задетых ею, либо превратиться в одну из возможных форм взаимопринадлежности. Любовь по своему существу не только безмирна, но и разрушительна для мира, а потому не только аполитична, но даже антиполитична — возможно, самая мощная из всех антиполитических сил.

Отсюда следует, что способность прощать должна была бы остаться вне поля нашего рассмотрения, если бы христианство было право в том, что лишь любовь способна прощать, а именно поскольку лишь любовь с такой исключительностью нацелена на *кто*-ты-есть, что ей уже не приходится даже специально осуществлять свое *ради-него*, но это как бы само собой получается постоянно в реальности любви. При этом любви, господствующей лишь в ее собственном тесно очерченном царстве, соответствует в более широкой области человеческих дел личное отношение, которое нам всего лучше пожалуй описать словом ‚уважение'. Это уважение подобно аристотелевской *φιλία πολιτική*, оно род „политической дружбы", не нуждающейся в близости и интимности; оно выражает уважение к личности, рассматриваемой однако в этом случае на том отдалении, какое развертывает между нами пространство мира, причем это уважение совершенно независимо от качеств личности, способных вызвать наше восхищение, или от успехов, высоко ценимых нами. Так что несомненно современная утрата уважения, соотв. убеждение, что уважения заслуживает только удивительное и ценное, есть явственный знак возрастающей обезлички публичной и социальной жизни. Во всяком случае уважение создает вполне достаточное побудительное основание простить человеку то, *что* он сделал, ради того, *кто* он есть. Но из того, что тот самый *кто*, который непроизвольно обнаруживается в поступке и речи, есть подлинный предмет прощения, всего яснее видно, что мы здесь имеем дело еще с определенным модусом действия, равно как здесь же и глубочайшая причина того, что никто не может простить сам себя; тот *кто*, ради кого кому-то что-то прощают, располагается вне опыта, который мы

причем и среди „примитивных" народов. Ср. *Mircea Eliade*, Traité d'histoire des religions, Paris 1953, p. 212.

можем иметь с самими собой; он вообще доступен только восприятию других. Не будь в мире окружающих, прощающих нашу вину, как мы прощаем винящихся перед нами, мы тоже не могли бы простить себе никакого проступка и ни одного промаха, потому что нам не хватало бы, в том числе и в нас самих, той личности, которая больше чем совершённая ею несправедливость.

34 *Непредвидимость деяний и власть обещания*

В отличие от прощения, в политической сфере никогда не принимаемого всерьез уже потому что оно было открыто в религиозном контексте и поставлено в зависимость от „любви", способность давать и сдерживать обещания и присущая ей власть гарантировать будущее сыграла в политической теории и практике исключительную роль. Что касается происхождения этой традиции, то мы можем с равным успехом думать о священной непреложности договоров и соглашений, на которой покоится римское право — pacta sunt servanda, — или апеллировать к Аврааму, мужу из Ура Халдейского, который „из своей страны, от своей родни, из дома отца своего" пошел в чужие страны, чтобы повсюду, куда он приходил, улаживать споры соглашениями, словно командированный для того чтобы проверять силу взаимных обещаний и порядок, вносимый ими в хаос человеческого мира, пока в конце концов сам Бог в виду этого „хранения" заключил с ним договор. Начиная с римлян во всяком случае теория договора стояла в средоточии политической мысли, и это означает не что иное как то, что в способности обещания видели центральную политическую способность.

Непредвидимость будущего, этот туман недостоверного и неведомого, спорадически высветленный и развеянный актом обещания, возникает с одной стороны из неисследимости человеческого сердца, „вещи упрямой и отчаянной", имея истоком принципиальную ненадежность человеческого существа, никогда не способного сегодня поручиться за то, кем оно станет завтра; с другой стороны, эта непредвидимость объясняется средой плюральности, в которой движется действие, коль скоро последствия действия происходят не из самого деяния, а из ткани сопряжений, в которые оно попадает, соотв. из констелляции, которую составляет между собой сообщество рав-

ночестных, равносильных обладателей способности к поступку. Что люди не в состоянии положиться сами на себя или, что сводится к тому же, вполне довериться сами себе, — это цена, какою они платят за возможность быть свободными; а что они оказываются не властны над тем что делают, не знают последствий и не могут положиться на будущее — это цена, какую они платят за то что вместе с другими равными себе обитают в мире, иными словами, цена за радость не быть одинокими и за удостоверение, что жизнь не просто сон.

Задача, приходящаяся на долю способности давать и сдерживать обещания в области человеческих дел, заключается в том чтобы справиться с этой двоякой неизвестностью по крайней мере настолько, чтобы единственный другой путь введения чего-то вроде порядка в дела человеческого сосуществования, путь овладения собой и господства над другими, не пришлось бы выбирать. Ибо обещание и возникающие из него соглашения и договоры суть единственные связи, адекватные той свободе, которая дана под условием не-суверенности. Огромное преимущество всех государственных форм, которые исходно покоятся на договоре и для которых идеал политически утвержденных связей выведен из модели союза, покоится на том что в них свобода возможна как позитивный модус действия. Причем они в отличие от политических организмов, опирающихся на господство и суверенность, явно берут на себя риск допущения принципиальной непредвидимости человеческих дел и принципиальной ненадежности людей как таковых, больше того, принимают это прямо-таки в расчет, используя их как бы в качестве среды, куда обещание бросает определенные строго очерченные островки предвидимости, словно путеводные знаки в еще неизвестной и нехоженой стране. Коль скоро обещания перестают быть такими островками в море неопределенности, как только начинается злоупотребление ими с целью планирования будущего и выравнивания маршрута, обеспеченного во все стороны, они сразу теряют свою обязывающую силу и отменяют сами себя.

Мы уже упоминали, что власть возникает везде там, где люди собираются и действуют совместно, и что она всегда исчезает там, где они снова рассеиваются. Сила, скрепляющая эту совместность — в отличие от пространства явления, собирающего их, и от власти, сохраняющей существование публичного пространства, — есть связующая сила взаимного обещания, в конечном счете кристаллизующаяся в договоре. Даже суверен-

ность, которая всегда искажается и переходит в жажду господства, когда ее требует себе одиночка — будь этот одиночка индивид или сбившаяся в коллектив нация, — может осуществляться до известной, ограниченной степени сообществом, скрепленным и связанным силой взаимного обещания. Суверенность вырастает в этом случае из независимости от будущего, пусть тоже ограниченной, она соответствует знанию о том, что еще предстоит, соотв. обоснованной вере в то, что существует целый ряд вещей просто не могущих случиться: и границы этой обеспеченности суверена совпадают с ограничениями, каким подчинена сама способность давать и сдерживать обещания. Суверенность сообщества, скрепленного и связанного внутри себя не властной волей одиночки, делающей из многих одного, а намерением, вокруг которого многие соединились и ради которого они связаны друг с другом обещанием, дает о себе знать в безусловном превосходстве по отношению к другим группам, настолько „свободным“, что их не связывает никакое обещание и не скрепляет воедино никакое намерение. Это превосходство возникает из возможности так управляться с будущим и так располагать им, как если бы оно было современностью, и отсюда следует как раз то, что гигантским и поистине чудодейственным образом расширяется пространство, в каком может действовать власть.

Что только обещание делает человека также и для самого себя „вычислимым“, а будущее контролируемым, было известно всегда; но впервые лишь Ницше, как мне кажется, со своим великолепным чутьем к прослеживанию корней нравственных явлений указал на „сознание силы и свободы“, возникающее у того, „кто дает свое слово как нечто такое, на что можно положиться, потому что он достаточно силен чтобы продержаться даже против несчастий, даже ‚против судьбы‘“, и Ницше пожалуй действительно единственный кто определил человека как „животное, смеющее обещать“. Ницше же отождествил эту способность и смелость обещать с суверенностью и „чрезвычайной привилегией ответственности“ [86]. Поскольку

[86] Ясность, с какой Ницше видел эту связь между человеческой автономией и способностью давать обещания, позволила ему понять соотношение между человеческой гордостью и сознанием, но к сожалению обе эти догадки остались вне связи с его ведущей концепцией „воли к власти“, а потому часто остаются не замечены даже исследователями его творчества. См. первые два афоризма „К генеалогии морали“.

однако суверенитет в области действия и дел человеческих есть то же, что в области изготовления и вещного мира мастерство, решающая разница между суверенитетом и мастерством заключается в том, что суверенитет возможен лишь где одиночка изолировался от всех и в этой изоляции не привязывает себя ни к чему, ни к себе самому ни к другим, кроме лишь своей работы.

Если под нравственностью мы вправе понимать больше чем совокупную сумму ‚нравов', конкретно функционирующих установлений и обычаев вместе с содержащимися в них масштабами для всегдашнего поведения, которые в качестве таковых естественно исторически постоянно меняются и смещаются от страны к стране, то нравственность в поле политики так или иначе не может апеллировать ни к чему кроме способности обещать и ни на что не может опереться как на добрую волю, с готовностью приняв весь риск и всю опасность, каким неизбежно подвержены люди как действующие существа, прощать и позволять себя прощать, обещать и сдерживать обещания. Таковы во всяком случае те единственные нравственные предписания, которые не навязывают действию мерил и правил, полученных вне его самого и дедуцированных из какой-то якобы более высокой способности или из опыта обращения с какими-то якобы более возвышенными вещами. Они возникают скорее прямо из бытия людей друг с другом, насколько оно вообще отдано поступку и слову; эти предписания суть как бы контрольные органы, встроенные в способность начинать и запускать новые и по себе бесконечные процессы. Как без поступка и слова, т. е. без осуществления и артикуляции факта рождения, мы навсегда были бы обречены носиться по кругу вечного возвращения какого-то замкнутого в себе становления, так без способности делать сделанное несделанным и хоть отчасти регулировать и контролировать раскованные нами процессы мы оставались бы жертвами автоматической необходимости, ход которой подчинялся бы тем же неумолимым законам, какие естествознание некогда приписывало всем естественным явлениям. Встроиться в эти природные судьбы означало бы для смертного существа, как мы видели, лишь гибель, ибо в бессмертии природы, предоставленной своему маятниковому ходу, нет ни рождения ни смерти, а значит нет и присущего человеческой экзистенции промежутка времени между ними. Будь верно, что исторические процессы по своей сути носят печать неуклонной необходимости, отсюда можно было бы заключить лишь, что

все совершаемое в историческое время предопределено к погибели.

И это в известном смысле действительно так. Если дела человеческие предоставить им самим и не вмешиваться в них, то они могут следовать лишь закону, властвующему над жизнью смертных и подгоняющему ее неотвратимо от часа рождения к смерти. Именно тут и вступает в действие способность поступка; он прерывает автоматическое течение повседневности, со своей стороны уже, как мы видели, в известном смысле прервавшее круговорот биологической жизни трудовым вторжением в нее. Без этих способностей нового начала, постоянства и вторжения жизнь подобная человеческой, „спешащая" от рождения к смерти, была бы обречена на то чтобы снова и снова опрокидывать все специфически человеческое в крушение и гибель. Против этой постоянно существующей опасности встает возникающая из поступка ответственность за мир, показывающая, что люди хотя и должны умереть, но именно поэтому они рождаются не для того чтобы умереть, а напротив, чтобы начать что-то новое, пока жизненный процесс не истрепал исходный лично-человеческой субстрат, пришедший с ними в мир. Но как с точки зрения естественных процессов прямолинейное движение срока человеческой жизни между рождением и смертью представляется курьезным исключением из правила круговращательных движений, так же с точки зрения автоматических процессов, вроде бы однозначно определяющих мировой ход вещей, всякое деяние представляется каким-то курьезом или чудом. Естественнонаучно говоря, тут снова и снова с некой даже закономерностью совершается что-то „бесконечно неправдоподобное". Что в этом мире существует совершенно посюсторонняя способность совершать „чудеса" и что эта чудодейственная способность есть не что иное как поступок, Иисус из Назарета (чье проникновение в суть поступка было так же бесподобно глубоко и изначально, как, в другой области, лишь прозрение Сократа в возможность мысли) не только понимал, но и высказал, когда сравнил силу прощать с властными полномочиями чудотворца, причем то и другое он поставил на одну ступень и понял как возможности, присущие человеку как посюстороннему существу[87].

[87] Сам Иисус видел подлинный корень этой чудотворной силы человека конечно в вере, что мы здесь оставляем без рассмотрения. Для нас здесь важно только, что сила совершать чудеса не рассматри-

Чудо, вновь и вновь прерывающее круговращение мира и ход человеческих вещей и спасающее их от гибели, вложенное в них как зародыш и определяющее как „закон“ их движение, есть в конечном счете факт натальности, рожденность, онтологическая предпосылка того, что вообще может быть такая вещь как поступок. (Недаром специфическое политико-философское значение истории Иисуса, религиозное значение которой сосредоточено конечно вокруг воскресения из мертвых, заключается в важности, придаваемой его рождению и рожденности, так что, скажем, Иоганн Петер Гебель даже воскресшего Христа, „взирающего с небес и наблюдающего наши пути“, может еще называть „рожденным“, и именно потому, что он лишь как „рожденный живет“ [88].) „Чудо“ заключается в том, что вообще рождаются люди и с ними новое начало, которое они способны проводить в жизнь благодаря своей рожденности. Лишь когда эта сторона действия осмыслена вполне, могут иметь место такие вещи как „вера и надежда“, т. е. те два существенных признака человеческой экзистенции, о которых едва ли что знали греки, — верность и вера были у них крайне редки и не имели веса в ходе их политических дел, а надежда считалась злом из сундука Пандоры, ослепляющим людей. Что надо доверять миру и надеяться на благо мира, нигде пожалуй не выражено энергичнее и прекраснее чем в словах, какими рождественские оратории возвещают „радостную весть“: „Дитя родилось нам“.

вается как специфически божественная сила: вера движет горами, и вера прощает, одно не менее „чудо“ чем другое, и ответ апостолов, когда Иисус требует от них прощать семь раз на дню, гласит: „укрепи в нас веру“ (Лк 17, 5).

[88] В рождественской проповеди, 1796.

ШЕСТАЯ ГЛАВА

VITA ACTIVA И НОВОЕ ВРЕМЯ

Он нашел Архимедову точку, но применил ее против себя; очевидно, он имел право найти ее лишь на этом условии.

Франц Кафка

35 *Начало отчуждения мира*

Три великих события стоят на пороге Нового времени и определяют лицо его столетий: открытие Америки и, впервые, исследование и покорение всей поверхности земли европейским человечеством; реформация и вызванное ею лишение церкви и монастырей их имуществ, что стимулировало в новоевропейской экономике процесс индивидуальной экспроприации и социальной аккумуляции; наконец изобретение телескопа и развитие новой науки, рассматривающей природу земли с точки зрения окружающего ее универсума. Эти события знаменуют начало Нового времени, но не современного мира, который складывается скорее лишь с Французской революцией; и хотя они тоже подлинные события и не могут быть объяснены как звенья цепи каузальности, они все-таки еще стоят в каком-то более или менее непрерывном континууме, где в каждом случае у события есть прецеденты и можно назвать по именам предтеч всех открывателей и изобретателей. Они являются, иными словами, в свете истории и не обладают своеобразным характером событий модерна, когда с взрывной силой внезапно на свет дня словно бы прорываются из недатируемой, безымянной мглы какие-то подземные токи. Имена, которые мы с ними связываем, Галилео Галилей, Мартин Лютер и имена великих мореплавателей, кругосветных путешественников и авантюристов из эпохи искателей и открывателей, имеют пока еще совершенно немодерное звучание. Чего им не хватает, так это небывалого пафоса новизны, абсолютной оригинальности, звучащей нередко почти истерически заявки крупных авторов, ученых и философов начиная с семнадцатого века на увидение вещей никем прежде не наблюдавшихся, на продумывание

мыслей, какие никто прежде не думал[1]. Эта заявка находит затем свое естественное продолжение и осуществление в революциях восемнадцатого века; но люди, стоящие на пороге Нового времени, вовсе не революционеры и их мотивы и намерения коренятся все еще в надежной традиции.

Ни одно из этих событий не могло так непосредственно привлечь к себе внимание современников, как открытие материков и океанов; ни одно не могло так глубоко взволновать душевный мир эпохи как неисцелимый разрыв, прорезавший с реформацией европейское христианство; но несомненно ни одно из них не вызвало меньше внимания и изумления чем тот факт, что и без того уже значительный арсенал человеческих орудий увеличился еще на один прибор (первый, придуманный для чисто научной цели), притом ни на что другое не год-

[1] О новой науке, scienza nuova, речь впервые заходит, похоже, в работе итальянского математика 16 века Никколо Тарталья, а именно по поводу открытия баллистики, соотв. первых геометрических расчетов траектории снаряда (я благодарна за это сообщение профессору Александру Койре). Существеннее в нашей связи то, что Галилей в своем „Звездном вестнике" (*Galilei*, Sidereus nuntius, 1610) специально подчеркивает „абсолютную новизну" своих открытий, но даже это еще далеко от манеры и способа, какими Гоббс возвещает что вся политическая философия „не старше чем моя книга De cive" (*Hobbes*, English works, ed. Molesworth, 1839, I, p. IX) или Декарт пишет своему переводчику, что не знает ни одного философа до себя, умевшего вести дело философии хоть с каким-то успехом (предисловие к „Началам философии"). Лишь в 17 веке стало общепринятым подчеркивать новизну, всегда абсолютную, в противоположность всей традиции и использовать это как объективный аргумент. Ясперс справедливо проводит различение между ренессансной философией, когда „стремление утвердить оригинальную личность... требовало новизны как отличительного признака", и современной наукой, в которой „слово ‚новый' используется как объективный ценностный предикат" (*Karl Jaspers*, Descartes und die Philosophie, 1948[2], S. 61 ff.). Ясперс показывает в той же связи радикальное объективное различие между заявкой на новизну в философии и в точных науках. В ясперсовском смысле так или иначе Декарт предлагает свою философию точно как ученый, сообщающий о новом открытии. Так, он может, скажем, написать: „Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvée [т. е. эти соображения], que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant" [„Моя заслуга не больше чем путника, случайно наткнувшегося на богатое всеми разыскиваемое сокровище"] (*Descartes*, La recherche de la vérité, Pléiade, p. 669).

ный кроме как для наблюдения звезд. Умей мы измерять стимулирующую силу исторических событий подобно кинетической энергии природных процессов, могло бы оказаться, что событие, при своем первом развертывании всего меньше бросавшееся в глаза, а именно первые шаги человека наощупь за пределы Земли к открытию Вселенной, постоянно возрастало в скорости и размахе, пока не оттеснило по значимости в тень не только громадное расширение освоенной поверхности земли, познание всего земного шара, но и казалось бы безграничное и все еще прогрессирующее накопление богатств на земле.

Так это или не так, фактом во всяком случае остается, что открытие поверхности земли, измерение и картирование континентов и океанов длилось веками и лишь сегодня пришло к концу. Лишь в нашем веке человек начал захватывать в свое полное владение свою земную обитель и лишь сегодня широко распахнувшиеся горизонты, недостижимо и маняще сопутствовавшие всем прежним поколениям на протяжении всей их жизни, сомкнулись в земной шар, чья величественная выпуклость во всех своих подробностях нам известна подобно линиям на ладони собственной руки. И в тот самый момент, когда был открыт громадный запас земного пространства, тот же самый земной шар начал сморщиваться, так что в обитаемом нами мире — а он хотя и результат Нового времени, однако никоим образом не мир Нового времени, — каждый человек почти в той же мере житель земли, в какой обитатель определенной страны. Современный мир есть протяженный по всей земле континуум, из которого под напором скорости исчезли расстояние и отдаление. Скорость покорила пространство и угрожала бы ему уничтожением, не будь ее непрерывно растущему ускорению поставлена непреодолимая для тел граница, невозможность одновременно присутствовать в двух различных местах. Ибо значение дали уничтожается, коль скоро уже нет такой точки на земле, которой нельзя было бы за несколько часов достичь из другой точки; даль еще, возможно, сохранится как языковая метафора; ее конкретное значение для человечески земной жизни было то, что преодолеть ее можно было только положив на это время человеческой жизни, годы, месяцы или недели.

Что до открывателей и кругосветных путешественников в начале Нового времени, то они всего меньше хотели бы стать инициаторами этого процесса сморщивания земли. Что их привлекало, была широта просторов, и когда они следовали зову

дали, то не имели намерения уничтожить отдаление. Лишь ретроспективному рассмотрению открывается то, что так очевидно стоит перед глазами: а именно что не остается никакой неизмеримости, когда она промерена, а всякое измерение состоит в сопоставлении отдаленного, так что измерение утверждает близость там, где до того владычествовала даль. В этом аспекте технические изобретения модерна, благодаря которым всякое земное пространство начинает располагаться в осязаемой близи, были предвосхищены картированием суши и моря на ранних стадиях Нового времени. Сморщиванию земного пространства и снятию отдаления железными дорогами, пароходом и самолетом предшествует другое, бесконечно более действенное и более радикальное сморщивание, происходящее оттого что измерительная способность человеческого рассудка может произвольно посредством чисел, символов и моделей уменьшать любую физическую данность в масштабе, пока то, что чувством воспринимается как бесконечно большое, не сожмется до величины, доступной для человеческого оперирования в рамках его телесных и чувственных масштабов. Задолго до того как мы научились облетать Землю, за какие-нибудь дни и часы посещая любые места человеческого обитания, мы внесли глобус в наши жилища, чтобы неким символическим образом взять Землю как шар в руки или заставить ее кружиться перед нашими глазами.

В нашей связи, однако, еще более важна другая сторона той же вещи. В существе человеческой измерительной способности заключено, что для своего функционирования она сперва вообще должна как бы уйти от тесного контакта, ввести дистанцию между собой и измеряемым. Чем больше эта дистанция, тем больше можно промерить и отмерить, но и тем меньше становится само измеряемое пространство. Тот факт, что решающее сморщивание земли есть в конечном счете последствие изобретения самолета, т. е. устройства, с помощью которого человек вообще отдаляется от земной поверхности, отчетливо указывает на феномен, с каким нам приходится тут иметь дело: всякое уменьшение отдаления *на* Земле может быть достигнуто только ценой возросшего отдаления человека *от* Земли, т. е. ценой решительного отчуждения человека от его непосредственного земного жилья.

Что такое совершенно иного рода событие как реформация поставило нас в итоге перед лицом вполне аналогичного феномена отчуждения, „аскезы внутри мира“, в которой Макс Вебер

опознал главную движущую силу нового капиталистического образа мысли, — это один из тех случаев совпадения, когда поистине трудно не поверить в привидения, демонов и бродячих духов времени. Именно сходство при крайнем различии поражает и приводит в беспокойство. В самом деле, это отчуждение от мира внутри мира не стоит ни в какой связи с отдалением и отчуждением от Земли, автоматического последствия открытия и покорения Земли. К тому же с этим отчуждением от мира внутри мира, историческую фактичность которого Макс Вебер показал в своей знаменитой работе, сближается еще один аналогичный феномен, в свою очередь не имеющий ровно ничего общего с попытками Лютера и Кальвина восстановить христианскую веру в ее исходной эсхатологической потусторонности. Ибо своего рода отчуждение от мира внутри мира, хотя и на совершенно другом уровне, было уже непосредственным следствием экспроприации крестьянства к началу Нового времени, что со своей стороны было опять же совершенно незапланированным и непредвиденным последствием экспроприации церковного добра, и лишь эти отчуждающие от мира экспроприации вызвали крушение феодальной экономической системы[2]. Может быть и праздное занятие рассуждать о том, как развивалась бы наша экономика без этого события, вовлекшего сначала Европу, а потом целый мир в единый процесс, в ходе которого собственность была уничтожена присвоением, предметы проглочены процессом производства, а стабильность мира подорвана тем, что в эти самые века получило название прогресса. Однако такие размышления имеют все же известный смысл, поскольку могут напомнить нам о том, что история состоит не из чего другого как из историй и что эти истории сооб-

[2] Это ничего конечно не говорит против величия открытий Макса Вебера в его оправданно знаменитой работе „Протестантская этика и дух капитализма", где он показывает, какая чудовищная сила присуща исключительно религиозной установке, ориентированной на потустороннее, когда она начинает действовать внутри мира. Вебер находит известных предшественников протестантской трудовой морали в монашеской нравственности, и это действительно можно было бы проследить назад вплоть до известного августиновского различения между uti и frui, между посюсторонними вещами, применяемыми только для какой-то пользы, и потусторонними, любимыми ради них самих. В обоих случаях возрастает власть над вещами мира благодаря дистанции, пролегающей между человеком и миром, т. е. благодаря отчуждению от мира.

щают о деяниях и событиях, а не о тех или иных силах, чье поведение предсказуемо, и не об идеях, имеющих свое логическое развитие. Праздными и опасными они становятся лишь когда люди силятся использовать их в укор реальности происходящего, словно в них содержатся позитивные указания на то, как „должна" была бы „собственно" пойти история; когда забыто, что число фактически наличных альтернатив в принципе произвольно и что часто звучащее „всё могло бы выйти иначе" всегда имеет характер идеи в лучшем случае очевидной, но никогда не способной компенсировать неожиданную пробивную силу какого-либо подлинного события. Взвешивание исторических альтернатив — интеллектуальная игра, полезная для осмысления событий, пока не потеряна связь с действительностью.

Чтобы представить себе исключительную интенсивность этого процесса отчуждения от мира, размах, после веков почти беспрепятственного развития достигнутый им на его современной стадии, имело бы смысл задуматься о так называемом немецком „экономическом чуде" послевоенного времени, которое кажется чудом только потому что экономическая мысль движется пока еще в рамках давно отсталых понятий. Немецкое экономическое чудо могло бы быть в своем роде классическим примером того, как при современных условиях уничтожение частной собственности, разрушение предметного мира и развалины городов создают не нищету, а богатство; что собственно эти процессы уничтожения тотчас превращаются не в восстановление уничтоженного, но именно в несравненно более быстрый и действенный процесс накопления, причем единственным условием остается достаточная принадлежность соответствующей страны к модерну, чтобы на уничтожение она реагировала повышением производства. С экономической точки зрения военное опустошение в Германии одним разом позаботилось о том, что обычно в современной экономике расточительства, в которой предметный мир должен постоянно поглощаться чтобы держать производство на плаву, обеспечено более медленным, хотя и не менее надежным процессом потребления; и результат „чуда" со всей завидной ясностью демонстрирует, что процесс производства в нашем модерне достиг той силы инерции, когда потребительских мощностей уже не хватает и все функционировало бы лучше, решись мы не просто потреблять мир предметов, но уничтожать его. Не уничтожение, а сохранение и консервация разрушает современную эко-

номику, в которой процессы товарного оборота могут быть лишь замедлены наличием запасов всякого рода, поскольку единственная свойственная ей константа заключается в постоянном наращивании скорости производственных процессов [3].

Мы уже видели, что собственность в отличие от владения, богатства и процесса присвоения есть феномен мира, соотв. обозначает ту часть общего нам мира, которая нам приватно принадлежит; наличие и защита приватной собственности относятся поэтому к элементарнейшим политическим условиям развертывания мира человеческого существования. На том же основании лишение собственности есть один из модусов, в каких происходит отчуждение от мира, и закон, по которому совершенно против намерения всех его участников развивалось Новое время, была экспроприация и тем самым отчуждение от мира определенных слоев населения. Мы склонны упускать центральное значение этого начального отчуждения от мира, потому что слишком привыкли связывать экспроприацию с сокращением владений церкви, секуляризацией и обмирщением. Но секуляризация как фиксируемое историческое событие есть не что иное как отделение церкви от государства, религии от политики, и означает именно с религиозной точки зрения просто-напросто возвращение к завету „отдайте кесарево кесарю, а Божье Богу"; все это не имеет ничего общего с утратой веры и трансценденции или с вновь вспыхнувшим интересом к вещам мира сего.

Утрата веры имеет в Новое время не религиозное происхождение, ее нельзя возводить к Реформации и Контрреформ-

[3] Часто обращалось внимание на то, что поразительное восстановление Германии в экономической области можно объяснить тем, что в решающие годы она не была перегружена военными задачами. Однако это не выдерживает критики по двум основаниям: Германия, во-первых, год за годом должна была оплачивать расходы оккупационных войск, почти приближавшиеся к нормальному военному бюджету; во-вторых, военное производство в других странах как раз наоборот способствовало послевоенному процветанию. То, к чему я клоню, с равным успехом можно было бы проиллюстрировать на примере процветания держав-победительниц, чье благосостояние теснейшим образом зависит от производства вещей, вообще существующих не для „потребления", но заранее рассчитанных на их уничтожение, независимо от того, действительно ли они доведены до своего исходного назначения или, как обычно происходит, их уничтожают по мере их быстрого старения.

мации, двум большим религиозным течениям Нового времени, и она касается вовсе не только лишь религиозной сферы человеческого существования. И даже из признания, что Новое время началось с внезапного и не находящего себе окончательного объяснения упадка потусторонней сферы, веры в потустороннее бессмертие, вовсе еще не должно вытекать что утрата трансценденции сделала людей более посюсторонними и мирскими. История этих веков показывает скорее что утрата веры отбросила людей не к миру и к посюсторонности, а наоборот к самим себе. Что отличает философию Нового времени после Декарта от всех других философий и на чем покоится все специфически новое ее достижений, это подчеркивание и анализ самости и самосознания как области, совершенно отличной от души или от личности или от человеческого существования вообще, и соответственно попытка редуцировать весь опыт внутри мира и в человеческом окружении к переживаниям сознания, протекающим внутри самости. Величие открытия истоков капитализма Максом Вебером сводится именно к доказательству того, что вполне посюсторонняя громадная активность возможна без того чтобы ее участникам надо было обязательно ориентироваться на посюсторонность, т. е. без заботы о мире и без наслаждения миром; что все это может происходить наоборот из интереса к своей собственной самости и из заботы о спасении души. Отчуждение от мира, а не отчуждение от самости, как полагал Маркс, является признаком Нового времени [1].

[4] В юношеских сочинениях Маркса мы находим целый ряд мест, указывающих на то, что он до известной степени сознавал и отчуждение мира в капиталистическом хозяйстве. Так, в ранней статье (1842 года) о законе против кражи леса (*Karl Marx*, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, в Marx-Engels Gesamtausgabe, Berlin 1932, Abt. I, Bd. I, S. 266 ff.) он критикует изданный закон не только за то что формальное право рассматривает владельца леса и лесного вора наравне, оставляя без внимания человеческие, конкретные потребности, ведь вор имеет более настоятельную нужду в лесе чем его владелец, заинтересованный лишь в продаже леса, и это равносильно бесчеловечности, поскольку на место живого пользования — прямого употребления с одной стороны против продажи с другой — выступают „абстрактные“ отношения владения; Маркс сверх того специально упоминает в этой связи, что сам лес, ставший товаром, денатурализируется, вместо леса становится продажным товаром. Рассматривая людей лишь как владельцев предметов, закон видоизменяет и сами предметы, которые в своем качестве собственности являются уже не употребляемыми вещами, а всего лишь предметами обмена. Эта денатурализация вещест-

Экспроприация, т. е. отбирание у известных слоев населения их места в мире и предоставление их борьбе за голое существование, исторически является как исходной точкой для первоначального накопления, так и исходным условием возможности превращения богатства через эксплуатацию труда в капитал. С самого начала, задолго до промышленной революции было ясно, что от этого исходного пункта, развязавшего новоевропейский процесс экспроприации, наметятся события, результатом которых станет гигантское возрастание человеческой производительности. Новый рабочий класс, живший буквально только что заработанным куском хлеба, не только находился непосредственно под давлением жизненных нужд с их абсолютной настоятельностью[5], он был также, причем именно благодаря этой вынужденности, избавлен от всех забот и усилий, не вытекавших автоматически из процесса жизни; иными словами, он был избавлен от заботы о мире. Что на ранних стадиях первого свободного рабочего класса в истории освободилось, так это была по сути дела „рабочая *сила*", а именно энергия биологического процесса и производимый ею, как всеми другими естественными процессами, излишек, благодаря которому в хозяйстве природы всегда обеспечено обязательное

венных качеств в предмете обмена по-видимому заимствована Марксом у Аристотеля, который уже указывал на то, что хотя сапог может быть изготовлен и как предмет употребления и как предмет обмена, однако в существе сапога способность пойти на обмен не заложена (Политика 1257а 8). (Вообще влияние Аристотеля на стиль и часто также на содержание мысли Маркса мне представляется несомненным и, возможно, не менее важным чем влияние гегелевской философии.) Но подобные ситуативные соображения играют вообще в творчестве Маркса вторичную роль; побеждает всегда крайний субъективизм Нового времени. Вычисленное Марксом идеальное общество довело бы отчуждение от мира до еще большей степени чем капиталистическое общество; в самом деле, производители в нем должны были бы „опредметить" (vergegenständlichen) свою индивидуальность, свою особность, создав такой „мир", где „все производимое нами было бы зеркалом, из которого светилось бы наше существо" (*Karl Marx*, Aus den Exzerptheften, в Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. III, S. 546–547).

[5] Это конечно составляет большой контраст к современной ситуации трудящегося населения, давно уже из поденщиков, получателей ежедневной заработной платы превратившегося в получателей недельной заработной платы, а в ближайшее обозримое время по-видимому вместо еженедельной оплаты перейдущего на получение годичного содержания.

наличие всего сверх необходимости и регенерация старого новым. Разница между этим событием в начале Нового времени и аналогичными процессами в прошлом заключается в том, что экспроприация и накопление владений вело не просто к образованию новой собственности или к переделу богатств, но стимулировала автоматический процесс дальнейшей экспроприации, дальнейшего производства, дальнейшего накопления и участия все более широких слоев общества в присвоении.

Выражаясь иначе, освобождение естественного процесса рабочей силы не было ограничено определенными социальными слоями, и процесс присвоения не был остановлен ни образованием новой собственности, ни удовлетворением потребностей, ни покрытием спроса всех участников. Потому накопление капитала, в отличие от собирания в кучу простого богатства, и не привело к стагнации, слишком известной нам из истории, но охватило все классы общества и вызвало стремительный рост социального богатства. Но этот процесс, являющийся по сути своеобразным „жизненным процессом общества“, как обычно называл его Маркс, поскольку его способность производить богатства может сравниться только с плодовитостью процессов живорождения — в которых создания одной человеческой пары теоретически было бы достаточно для производства сколь угодно большого числа человеческих экземпляров, — остается привязан к принципу отчуждения от мира. Однажды тронувшись с места, этот процесс может продолжаться лишь если ему не мешает никакое состояние мира и никакой принцип устойчивости мира, а также и производимое им самим, т. е. если все вещи мира, которые первоначально были конечными продуктами процесса изготовления, с возрастающей скоростью возвращаются опять в него же. Другими словами, процесс роста социального богатства, как мы его знаем, возникая из жизненного процесса с тем чтобы в свою очередь подталкивать этот жизненный процесс далее, возможен лишь когда в жертву ему приносится мир и принадлежность людей к миру.

Что капиталистическая экономическая система на своих начальных стадиях устроила на земле ад тяжкого труда и нищеты, какого по крайней мере европейские народы никогда не знали, достаточно известно. И эта первая стадия абсолютного обнищания и безжалостной эксплуатации „трудовой бедноты“, экспроприированных, потерявших древнейшую святую охрану жизни, семью и собственность, самые места для жизни и все

связанные с нею виды деятельности, длилась достаточно долго. В конце концов была достигнута следующая стадия, когда действительно, а не только теоретически общество как целое стало субъектом нового жизненного процесса, подобно тому как в обстоятельствах до модерна не индивид, а семья была подлинным субъектом жизненного процесса. Принадлежность к одному из классов общества заменила теперь естественное членство в семье, и классовые интересы и классовая солидарность дали по крайней мере какую-то защиту, сравнимую с естественной защищенностью интересами и солидарностью семьи. Сверх того оказалось что общество в целом, этот „коллективный субъект“ жизненного процесса, никоим образом не был гипотетической абстракцией, „коммунистической фикцией“, в которой классическая политическая экономия нуждалась для объяснения феноменов. Если прежние эпохи могли отождествлять семью с осязаемым объемом частной собственности, то новый социум в растущей мере отождествлял себя с осязаемым объемом коллективной собственности, а именно с территорией национального государства, действительно предоставлявшего всем классам вплоть до своего упадка в двадцатом столетии род эрзаца частной собственности на дом и двор, чего неимущие классы были лишены.

Органические исторические теории национализма, в основном центрально-европейского происхождения, все опираются на отождествление нации и существующих между ее индивидами отношений с семьей и семейными связями. В той мере, в какой общество становится эрзацем семьи, оно требует чтобы „кровь и почва“ были решающими в принадлежности к нации; даже там, где эти идеологии не вполне сформировались, единообразие населения и оседлость становятся собственно критериями образования нации. Что это национально-государственное развитие и возникающая тут национально-социальная солидарность противодействовали нужде и часто предохраняли от худшего, даже доводили дело до сносного социального законодательства, стоит вне сомнения; но столь же несомненно, что все это никак не повлияло на сам процесс экспроприации и отчуждения от мира, ибо „коллективная собственность“, на которой все основано, есть противоречивое в себе самом представление.

Сейчас мы проходим по-видимому через последнюю стадию этого процесса. Ее признаки — упадок европейских национальных государств, сморщивание Земли в географическом и

хозяйственном аспекте, наконец возникновение такого человечества, единство которого и не гарантировано политически и не выведено из гуманистического идеала, но превратилось в простую фактичность, поскольку представителям этого человечества требуется значительно меньше времени чтобы слететься из разных углов земли, чем представителям нации еще несколько лет назад требовалось чтобы съехаться в столицу. Подобно тому как классовая принадлежность и национальная территория на предыдущих стадиях Нового времени отменила принадлежность к семье и почву и пашню, семейную собственность, так сегодня род человеческий, человеческий социум заступил на место национально организованного общества, а совокупная поверхность земли заняла место национально ограниченных территорий. Но это взятие земли во владение человеческим родом в целом так же не остановит процесс отчуждения от мира, как не остановит он и развязавшие его процессы индивидуальной экспроприации и являющиеся его результатом процессы социального роста. Ибо старое гуманистическое представление о мировом гражданстве остается утопией; никто никогда не сможет стать гражданином мира в том смысле, в каком он гражданин своей отдельной страны. И старое социалистическое представление об общественной собственности и общественном богатстве еще хуже чем утопия, оно самопротиворечиво, ибо *собственность* именно то самое и есть, что *моё собственное*. Возникновение человеческого рода, в отличие от человечества как регулятивной идеи человеческого достоинства, означает не более и не менее как распространение современного общества по всему земному шару, а тем самым распространение социальных феноменов модерна, лишения корней и одиночества массового человека и массовых движений на все страны мира.

36 *Открытие Архимедовой точки*

„Since a babe was born in a manger, it may be doubted whether so great a thing has happened with so little stir.“ [„Со времени рождения младенца в яслях едва ли такая великая вещь вызывала так мало шума.“] Этими вводными словами Уайтхед начинает свой анализ Галилея и изобретения телескопа[6], и здесь нет пре-

[6] См. *A. N. Whitehead*, Science and the modern world, 1926, Pelican edition, p. 12.

увеличения. Как рождение в яслях знаменует не столько вполне предсказуемый закат античности, сколько начало чего-то настолько неожиданно и непредвиденно нового что ни страх ни надежда не могли бы его предвосхитить, так первый взгляд через линзы нового прибора, сконструированного в целях чувственного восприятия вещей принципиально запредельных человеческой чувственной способности, знаменовал начало чего-то абсолютно нового, пришедшего в мир поистине на голубиных лапках. Ибо вне численно небольшой, политически лишенной всякого влияния ученой среды астрономов, философов и теологов телескоп не возбудил никаких восторгов; внимание публики было гораздо больше захвачено галилеевской демонстрацией законов падающих тел, долго считавшейся началом новоевропейского естествознания, — и несправедливо, поскольку едва ли можно считать, что эти законы без позднейшего их превращения Ньютоном в общезначимые законы тяготения, еще и сегодня представляющие один из великолепнейших примеров современного слияния астрономии и физики, сами по себе проложили бы новой науке путь в астрофизику. В самом деле, то, чем эта картина мира решительно отличалась не только от античной и средневековой, но и от ренессансной исследовательской жажды истины, был как раз постулат, что те же самые законы, которые определяют падение и движение притягиваемых Землею тел, должны управлять также и небесными телами.

Кроме того, значение Галилеева открытия было затемнено множеством предшествовавших и подобных же современных ему спекуляций. Не только философские и метафизические спекуляции Николая Кузанского и Джордано Бруно, но и прошедшая математическую выучку сила воображения астрономов поставила с Кеплером и Коперником под вопрос конечную, геоцентрическую картину мира, которую люди с незапамятных времен считали само собой разумеющейся. Не Галилей, а философы первыми отменили деление космоса на землю и небо, возвысив, как они полагали, землю „до благородного статуса небесного тела" и закрепив за ней отечество в космосе, в вечном и бесконечном универсуме[7]. И астрономам не надо было

[7] О взаимозависимости философии и науки в духовной революции 17 века см. прежде всего *Alexander Koyré*, From the closed world to the infinite universe, 1957, p. 34 ff., за чьим изложением я здесь в существенных чертах следую.

дожидаться телескопа чтобы решить, что вопреки всякому чувственному опыту не Солнце движется вокруг Земли, а Земля вертится вокруг Солнца. Ретроспективный историк легко может прийти к заключению, что не было вовсе никакой нужды в эмпирическом подтверждении чтобы опровергнуть Птолемееву картину мира, и было скорее лишь вопросом духовного бесстрашия применить античный и средневековый принцип простоты природных процессов, не смущаясь последствиями, — пусть даже его применение вело к отрицанию истинности чувственных восприятий; — что дело шло лишь о мобилизации такой неслыханной силы воображения, как у Коперника, чтобы прямо-таки буквально подняться с Земли на небо и потом взглянуть на нее сверху, словно наше исконное местопребывание расположено не на ней, а на Солнце. И как историк мог не почувствовать обоснованность этих допущений, думая о том, что „настоящее возвращение к Архимеду" шло от эпохи Ренессанса и следовательно предшествовало открытиям Галилея. Что Галилея могли называть учеником Архимеда или что Леонардо изучал его со страстным интересом, бесспорно говорит о многом[8].

Меж тем ни спекуляции философов ни представления астрономов никогда не создавали события. Спекуляции Джордано Бруно, пока Галилей не сделал своих открытий с помощью телескопа, не возбудили даже внимания ученых, и коперниканский поворот без эмпирического подтверждения, предоставленного этими открытиями, не только теологи, но „все разумные люди спокойно отметали как фантастическое порождение необузданной силы воображения"[9]. В царстве идей идут в счет исконность и глубина, коренящиеся в личности, но не новизна, объективно документируемая оригинальность; идеи приходят и уходят, они обладают своим особым постоянством и даже бессмертием, которое зависит исключительно от того, до каких глубин проникает их светоносная сила; и эта светоносная сила существует и длится независимо от времени и истории. Далее, в отличие от событий идеи никогда не появляются в отрыве от подобных им, всегда существует некий предшеству-

[8] См. *P.-M. Schuhl*, Machinisme et philosophie, 1947, p. 28–29.

[9] Так в кн. *E. A. Burtt*, Metaphysical foundation of modern science, Anchor edition, p. 38. Ср. также *Koyré*, op. cit., p. 55, который специально подчеркивает что влияние Бруно дало о себе знать „лишь после великих телескопических открытий Галилея".

ющий мир, который их уже помыслил, и — надо надеяться — всегда мир потомков, который снова будет их мыслить. Независимое от всякой опытной проверки представление о кружащей вокруг Солнца Земле было настолько же знакомо прежнему миру, насколько были бы известны современные теории атома, будь они действительно лишь теории, а не подтвержденные экспериментами знания, применимые в действительном мире [10]. Чего однако никто до Галилея не сделал, так это прибор, телескоп, примененный так, что тайны универсума открывались человеческому познанию „с достоверностью чувственного восприятия" [11]; и это означает не что иное как то, что воспринимающая способность земного создания была расширена прибором для телесного чувства настолько, что смогла проникнуть за свои пределы в области, ускользающие от их охвата и потому прежде открытые лишь в спекулятивной недостоверности и вообще только воображению.

Всего лучше и быстрее поняла эту громадную разницу в значимости между коперниканской системой и открытиями Галилея католическая церковь, ничего не имевшая против использования астрономами теории кружащей вокруг Солнца Земли пока речь шла только о гипотезе для математических расчетов; но, как указал Галилею кардинал Беллармин, „вовсе не одно и то же, доказывают ли, что эта гипотеза всего лучше соответствует явлениям, или эмпирически демонстрируют движение Земли" [12]. Как точно это замечание задевало суть дела, всего

[10] Аристарх Самосский в третьем веке до начала христианства первым „сохранил верность феноменам, приняв, что небо покоится, а земля вращается по наклонной орбите, кружась также вокруг своей оси", а первым защитником атомарного строения материи был Демокрит из Абдеры в пятом веке до р. Х. Очень поучительное описание физического мира греков с точки зрения современной науки дает *S. Sambursky*, The physical world of the Greeks, 1956.

[11] Галилей сам специально подчеркивал, что „любой человек с достоверностью чувственного восприятия может констатировать, что Луна никоим образом не обладает гладкой и отполированной поверхностью" (цит. по *Koyré*, op. cit., p. 89).

[12] В сходном смысле аргументирует лютеранин Осиандер из Нюрнберга в своем введении к посмертной работе Коперника (*Kopernikus*, De revolutionibus orbium celestium, 1546): „Гипотезы этой книги не обязательно истинны или даже хотя бы правдоподобны. Дело идет скорее лишь о том чтобы расчеты, которые на их основании могут быть проведены, согласовались с наблюдаемыми феноменами"

яснее можно видеть пожалуй по внезапной смене настроения, перевернувшей ученый мир, когда открытия Галилея стали известны. С тех пор мы не слышим уже больше ничего об энтузиазме, с каким Джордано Бруно созерцал бесконечность вселенной, больше ничего — о праздничном благочестии, с каким Кеплер наблюдал Солнце, „совершеннейшее из всех небесных тел, чье существо не состоит ни из чего кроме чистого света", „местопребывание Бога и блаженных ангелов"[13], больше ничего — о трезвом удовлетворении, с каким Николай Кузанский полагал, что Земля наконец нашла свою исконную родину среди звездного неба. „Подтверждая" своих предшественников, Галилей установил как фактическую действительность то, что до него усматривалось лишь в полете созерцания и силой воображения; и непосредственной философской реакцией на эту действительность было не ликование, но декартовское сомнение, каким начинается новоевропейская философия — эта „школа недоверия", как назвал ее однажды Ницше, — от своих первых шагов до конца по сути державшаяся убеждения, что „лишь на прочном фундаменте неуступчивого отчаяния человеческая душа может впредь выстраивать с достоверностью себе приют"[14].

На протяжении веков последствия этого события — и здесь тоже подобные последствиям рождения Христова — были противоречивы и в своем значении недостоверны; еще и сегодня невозможно однозначно ответить на вопрос о смысле случившегося тогда. Никто не станет отрицать гигантское приращение знания и силы, подаренное человеку развивающимся естествознанием; незадолго перед началом Нового времени европейское человечество знало меньше чем Архимед в третьем столетии до нашего летосчисления, а первые пятьдесят лет нашего века содержат большее число решающих открытий чем все века известной нам истории вместе взятые. Но кому не ведомо, что тот же сдвиг с едва ли меньшим правом можно винить и в очевидном нарастании отчаяния, в расколдовывании мира, в возникновении нигилизма, этого специфически новоевропейского феномена; что эти некогда эзотерические явления овла-

(цит. по: *Philipp Frank*, Philosophical uses of science, в Bulletin of atomic scientists, vol. XIII, No. 4, April 1957).

[13] Цит. по: *E. A. Burtt*, op. cit., p. 58.

[14] См. *Bertrand Russell*, A free man's worship, в сборнике эссе *B. Russell*, Mysticism and logic, 1918, p. 46.

девают все более широкими слоями населения и что сегодня — тут, возможно, характернейший симптом неизбежности этих побочных явлений — те же настроения не пощадили даже само научное исследование, обоснованный оптимизм которого еще в девятнадцатом веке так броско выделялся на фоне не менее оправданного пессимизма мыслителей и поэтов. Картина мира современной физики, начала которой можно проследить до Галилея и которая возникла благодаря тому что способность чувственного аппарата человека сообщать о действительности была поставлена под вопрос, показывает нам в итоге вселенную, о которой мы знаем лишь что она известным образом аффицирует наши мерительные инструменты; и то, что мы в состоянии считывать с наших аппаратов, говорит о свойствах действительности, по образному выражению Эддингтона, не больше чем телефонный номер сообщает о том, кто берет трубку после его набора[15]. Иначе говоря, вместо объективных свойств мы оказываемся перед лицом построенных нами аппаратов, а вместо природы или вселенной мы встречаем „известным образом всегда только себя самих“ [16].

Решающее в этой связи то, что отчаяние и триумф обязаны своим появлением одному и тому же событию. Говоря исторически, открытие Галилея как бы осязаемо продемонстрировало, что самый угнетающий страх, равно как самые гордые надежды человеческого умозрения, прадревний страх что наши чувства, т. е. органы, доносящие нам о действительности, могут нас обмануть, и Архимедово стремление знать какую-то точку вне земли, из которой можно снять мир с петель, могут реа-

[15] Цит. по: *J. W. N. Sullivan*, Limitations of science, Mentor edition, p. 141.

[16] Вернер Гейзенберг неоднократно развертывал эту мысль в разных вариациях, напр.: „Когда пытаешься, исходя из ситуации в современном естествознании, нащупать пришедшие в движение основания, то создается впечатление... что впервые в ходе истории человек на этой земле противостоит лишь самому себе... что мы в известной мере встречаем всегда лишь самих себя“ (*Werner Heisenberg*, Das Naturbild der heutigen Physik, 1955, S. 17–18). Речь идет о хорошо известной нам из исторических наук проблематике соотношения между наблюдателем и наблюдаемым предметом („Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtung verwischen“, *W. Heisenberg*, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Zürich 1949, S. 67).

лизоваться лишь вместе, словно рука об руку, как если бы желание снять мир с петель могло быть удовлетворено лишь при условии радикальной утраты мира и действительности и как если бы страх обмана со стороны чувств становился действительной угрозой лишь с достижением неземной мощи. Ибо что бы ни происходило сегодня в физике, — высвобождаются ли в ее лабораториях высокие энергии, в природе существующие лишь на солнцах Вселенной, идут ли в ретортах опыты с космическими процессами эволюции, прочесывается ли новейшими телескопами космическое пространство до расстояний двух или даже шести миллионов световых лет, производятся ли и берутся под контроль в ее установках энергии, совершенно незнакомые в хозяйстве земной природы, достигаются ли в атомных ускорителях ускорения, приближающиеся к скорости света, „создаются" ли элементы, не существующие в природе, рассеиваются ли по земле радиоактивные частицы, возникшие с применением космического излучения, — речь идет все время о том чтобы манипулировать природой с точки зрения Вселенной вне Земли. Не встав реально в точке, к которой так стремился Архимед (*δὸς μοι ποὺ στῶ*), еще привязанные к Земле и к условиям, на которых людям дана жизнь, мы все же нашли способ орудовать на Земле и среди ее природы так, словно мы распоряжаемся ею извне, словно мы нашли Архимедову точку опоры. И вплоть до риска поставить под угрозу органическую жизнь природы мы подставляем Землю под космические энергии вселенной, неизвестные в природном хозяйстве.

Что все это однажды станет возможно, никто несомненно не подозревал, и теории и гипотезы, сделавшие возможным технический скачок последних пятидесяти лет, стоят большей частью в прямом противоречии с учениями и законами, сформулированными естествознанием в первые века Нового времени. Тем не менее и этот скачок покоится в сущности еще на том, что древнее двуделение неба и земли отменено и на его место выступило нераздельное в себе мироздание, с точки зрения которого все законы земной природы становятся частными случаями вселенски значимых законов, подобно тому как Земля — особым случаем тех несочтенных и неисчислимых тел, движущихся во вселенной. А это означает что все происходящее подчиняется законам, область действия которых в принципе превосходит воспринимающую силу и диапазон человеческого чувственного опыта, в том числе и чувственного опыта, приобретаемого с помощью лучших и тончайших аппаратов,

ибо их область действия простирается дальше чем череда поколений рода человеческого на земле, дальше чем возникновение органической жизни, даже дальше возникновения самой Земли. Все законы этой новой астрофизики сформулированы с точки зрения Архимедовой точки, и эта точка располагается по-видимому намного дальше от Земли и определяет случающееся в ней намного решительнее чем Архимед или Галилей когда-либо смели мечтать.

Если наука сегодня говорит, что мы с равным успехом можем принять как вращение Земли вокруг Солнца, так и вращение Солнца вокруг Земли, что обе гипотезы можно привести в согласие с феноменами и что разница тут сводится лишь к различию избранной в каждом случае точки отсчета, то отсюда никоим образом не следует возвращение к позиции кардинала Беллармини или Коперника, т. е. к астрономической науке, стремившейся отдать своими гипотезами должное наблюдаемым феноменам. Это означает скорее что мы переместили Архимедову точку еще дальше от нас во вселенной, а именно так далеко, что теперь ни Солнце ни Земля не кажутся срединными точками замкнутой в себе системы. Это означает что мы уже не ощущаем себя привязанными к солнечной системе, свободно движемся во вселенной и можем произвольно выбирать в ней точки отсчета. Переход от гелиоцентрически организованной системы к мирозданию, которое уже не центрировано вокруг какого-либо средоточия, был для успехов современной науки таким же решающим, как некогда замена геоцентрической модели мира на гелиоцентрическую. Ибо впервые лишь в этой вселенной без срединной точки мы сами стали как бы жителями вселенной, а именно существами, которые не сущностно, а только через условия, на каких им дана жизнь, привязаны к Земле и потому силой своего ума способны не только созерцательно, но фактически преодолеть эти условия. Однако всесторонний релятивизм, автоматически вытекающий из замены гелиоцентрической картины мира на нецентрированную, — и теория относительности Эйнштейна его концептуально утвердила, отвергнув тезис, что „вся материя в данный момент времени одинаково реальна“ [17], откуда следует что бытию, являющемуся во времени и пространстве, не может быть присуща никакая абсолютная действительность, — по крайней мере потенциально уже содержался в тех теориях семнадцатого столе-

[17] Я следую здесь за Уайтхедом (*A. N. Whitehead*, op. cit., p. 120)

тия, согласно которым определенные объективные качества, как ‚голубой' или ‚тяжелый', существуют только в отношениях, одно в „отношении к видящему глазу", другое в „отношении взаимной скорости" между двумя телами [18]. Отец современного релятивизма не Эйнштейн, а Галилей или Ньютон.

Не астрономия как таковая, также и не старинная тоска по простоте и гармонии, подвигнувшая Коперника к вычислению планетных орбит отправляясь от Солнца, а не от Земли, не Ренессанс с его вновь проснувшейся любовью к земному и мирскому, реакцией против рационализма средневековой схоластики, привели к Новому времени; ренессансная любовь к миру была как раз первой жертвой, какой потребовало триумфальное шествие новой науки. Новое время начинается с опирающегося на новый прибор открытия, что коперниканский образ „мужественного человеческого разума, расположившегося на Солнце и обозревающего планеты" [19], был не просто образ и вовсе не метафора, а указание на осуществимую человеческую способность несмотря на прикованность к Земле понятийно овладевать вселенной, мыслить в „универсально" значимых понятиях и даже, возможно, так применять космические законы, чтобы они могли служить принципами совершаемого на Земле деяния. В сравнении с тем отчуждением от земли, которое лежит в основе всего новоевропейского естественнонаучного развития, как отмена земных дистанций, достигнутая в ходе первооткрывательского овладения земным шаром, так и отчуждение от мира, результат двоякого процесса экспроприации и накопления, имели второстепенное значение.

Во всяком случае в том, что касается Нового времени, отчуждение от мира определило динамику развития новоевропейского социума, тогда как отчуждение от Земли с самого начала стало отличительным знаком новоевропейской науки. Под этим знаком все новые науки, не только физика и естественные науки, настолько радикально изменили свое содержание и свой состав, что можно по праву сомневаться, а существовало ли во-

[18] Написанная уже в 1921 г. работа Кассирера о теории относительности Эйнштейна содержит подчеркнутое указание на собственно непрерывную преемственность в развитии научного исследования с 17 по 20 век (*Ernst Kassirer*, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Dover publications, 1953).

[19] Броновски показывает, сколь большую роль играла метафора в мысли великих ученых (*J. Bronowski*, Science and human values, в Nation, December 29, 1956).

обще до начала Нового времени то, что мы называем наукой. Всего яснее это проявляется, пожалуй, в развитии важнейшего для хода новой науки метода, разработки алгебраических возможностей, благодаря которым „математике удалось освободиться от оков пространственных представлений“ [20], а именно от гео-метрии, неизбежно зависимой, как показывает уже ее название, от масштабов и расчетов, действительных только для земных соотношений. Современная математика освободила людей от оков земного опыта, а способность человеческого познания — от оков конечности.

Решающее здесь не то, что еще на пороге Нового времени господствовала платоническая уверенность в математической постижимости структур универсума, а также и не то, что поколением позже утвердилось картезианское убеждение в невозможности надежного познания там, где рассудок не движется в поле своих собственных познавательных форм и концепций. Определяющим была совершенно неплатоническая, алгебраическая трактовка геометрии, причем уже здесь дал о себе знать новоевропейский идеал абстрагирования от земной чувственной данности и ее редукции к математическим формулам. Без такого символического языка, уже не имеющего пространственной привязки, Ньютон не сумел бы охватить астрономию и физику в одной единственной науке, т. е. выдвинуть закон тяготения, одним единственным уравнением охватывающий движение небесных и земных тел. Уже в этих, дух захватывающих, началах новой математики была открыта поразительная человеческая способность овладевать при помощи абстрактного символического языка измерениями и горизонтами, которые для всех прежних времен были граничными феноменами и представление о которых в лучшем случае можно было составить только в понятиях негации и негативности, ибо их громадная величина неизбежно превышала разум смертных и ограниченных существ, чья продолжительность жизни на фоне значимых во вселенной отрезков времени представляла собой une quantite négligeable, а земная обитель которых на фоне космических пространств едва позволяла себя заметить. Еще большее значение чем эта возможность оперировать величинами не только невоспринимаемыми, но просто непредставимыми, имело то, что новый метод открыл путь к экспериментам совершенно неизвестного ранее рода, а также к постройке аппа-

[20] См. *Burtt*, op. cit., p. 44.

ратуры, отвечающей этим инспирированным математикой экспериментам. В этих экспериментах, привязанных к аппаратуре, человек выступил перед природой в образе новой, отчужденной от Земли свободы, т. е. он не только предписывал природе условия возможности своего собственного опыта, чтобы расширить свою способность наблюдения данности, но и создавал условия, которые соответствовали бы опыту космических, не привязанных к Земле существ. Это однако означает лишь, что он диктовал природе условия человеческого разума, который, в противоположность возможностям человеческого опыта, способен отвязаться от Земли, занять позицию вне ее, встав именно на универсально-космическую точку зрения, и действовать оттуда.

Математика стала ведущей наукой Нового времени, потому что высвободила разуму этот путь в мироздание, и дело было тут вовсе не в платоническом воззрении на математику как благороднейшую науку, открывательницу пути к царице всех наук философии, наставницу, знакомящую с миром идеальных форм. Для Платона математика в образе геометрии означала обязательную подготовку духа к восприятию того неба идей, в котором подобно звездам сияет вечное бытие, не нарушенное образами (εἴδωλα) и тенями, преходящей материей, тяготеющей на всем сущем, но спасенное там в своей чистой феноменальности, в своем простом явлении (σῴζειν τὰ φαινόμενα), а именно спасенное и очищенное от человеческой чувственности и смертности, равно как от тленности материи. При этом однако математические и идеальные формы для Платона были не какими-то произведениями человеческого духа; внутреннему духовному оку они были точно так же даны и преданы, как чувственно воспринимаемое дано и преддано человеческим чувственным способностям; и те, кто прошел школу восприятия вещей, недоступных телесным чувствам и потому скрытых от неопытного взгляда толпы, созерцали истинное бытие, соотв. бытие в его истинной явности. Напротив, задача новоевропейской математики вовсе не тренировка внутреннего ока, чтобы оно научилось воспринимать бесконечное или возвысилось до бесконечности безмерного и в безмерность простирающегося универсума; с явленностью в платоновском смысле она вообще не имеет ничего общего. Не служит она поэтому уже и философии как „науке“ о бытии в его истинной явленности, являясь скорее наукой, чьим единственным предметом является структура человеческого разума.

В декартовской аналитической геометрии, где пространственное протяжение, res extensa природной и мировой данности, „поддается выражению через алгебраические формулы во всем сложном многообразии своих отношений", математике удалось все внечеловеческое редуцировать к формулам и перевести в символы, отвечающие структурам, какие человек преднаходит в своем разуме. Когда в конце концов той же аналитической геометрии удалось доказать что „наоборот, числовые соответствия... вполне допускают пространственное представление", возникла физическая наука, для своего развития нуждавшаяся исключительно в чисто математических основоположениях; все двигавшиеся в рамках этой науки могли быть уверены, что даже когда они с ее помощью вторгаются во „внешний мир", им не встретится ничего кроме них самих, т. е. что все первоначально им противостоящее может быть структурно редуцировано к схемам человеческого рассудка[21]. Старая забота „спасти феномены" заключалась теперь в том, что их редуцировали к математически выраженному порядку, а эта математическая операция имеет назначением не подготовку человеческого духа или его внутреннего ока к раскрытию истинного бытия через его ориентацию на идеальные соотношения и меры, просвечивающие сквозь чувственную данность, но преследует наоборот цель редуцировать все показания чувств к присущим человеческому разуму соотношениям и масштабам, с чьей помощью мы действительно, если держимся на достаточной дистанции и не погружаемся в конкретную многосложность данного, можем свести всю пестроту к формулам, содержащимся в схематизмах нашего собственного разума. Но эти математические формулы и символы не раскрывают внутреннему оку ни идеальных форм ни чего бы то ни было еще; они вообще добываются лишь за счет того что это внутреннее око, точно так же как физическая сила зрения, замыкается от феноменально данного мира и пользуясь эффектом отдаленности редуцирует все феномены к числовым соотношениям.

Ибо в природе отдаленности заключено, что всякое собрание вещей разрешается в индифферентное множество, а всякое множество, каким бы беспорядочным, бесструктурным и бессвязным оно ни казалось, опять же подстраивается под известные схемы и конфигурации, обладающие той же весомостью и значимостью, какая присуща математической кривой,

[21] Ср. ibid., p. 106.

позволяющей по замечанию Лейбница вычислить и прочертить себя между любыми произвольно брошенными точками на бумаге. Но если „можно доказать, что ту или иную систему математических формул можно подыскать для всякого универсума, который просто вообще содержит в себе какое-то множество объектов… то за тем фактом, что наша вселенная поддается математической обработке, уже не остается большого философского значения“[22]. Во всяком случае эта математическая согласованность не доказательство заложенных в само мироздание порядка и гармонии; и она не говорит ничего о существе человеческого духа, никоим образом не свидетельствует о какой-то его способности, которая была бы в состоянии превзойти чувства по силе познания действительности или вообще показать человеку истину.

Новоевропейская reductio scientiae ad mathematicam точно так же перескакивает через свидетельство о природе, полученное от близкодействия чувственного восприятия, как Лейбниц должен был перескакивать через него для прочерчивания своей математической кривой, ведь он из собственного чувственно наглядного восприятия знал, что имеет дело лишь с произвольно брошенными точками на бумаге. И чувство недоверия, возмущения и отчаяния, утвердившееся сразу, как только выявилось что Архимедова точка не пустой сон и не праздная спекуляция, а может быть найдена, аналогично беспомощному возмущению, которое приходит, когда кому-то, кто собственными глазами видел как случайно и произвольно эти точки были набросаны на бумаге, после этого убедительно и безупречно доказывают, что чувства и сила суждения его обманули и что в действительности дело шло о „геометрической линии, понятие которой постоянно и единообразно определяется отчетливым правилом“[23].

[22] Бертран Рассел. Цит. по *J. W. Sullivan*, op. cit., p. 144. Ср. также уайтхедовское различение между доновоевропейским научным методом классификации и современной измерительной технологией; классификация ориентировала на объективные признаки, данные в природе, насколько она отлична от человека; измерение от этих объективно данных свойств совершенно независимо, оно ориентируется на измеряющего субъекта, а в том, что касается природной данности, нуждается только во множественности объектов.

[23] *Leibniz*, Discours de métaphysique, No. 6.

37 *Космическая универсальная наука в отличие от науки о природе*

Коперниканский поворот и открытие Архимедовой точки потребовали долгого времени, многих поколений и даже веков, прежде чем выйти на свет в своем подлинном значении. Только мы впервые, да и то лишь несколько десятилетий, живем в мире, которым теоретически и практически управляет наука и техника, который опирается на космически-универсальные, а не геофизические „законы природы" и в котором таким образом к земной природе и к воздвигнутому человеком миру применяются познания, полученные благодаря предпочтению внеземной, космической точки зрения. Глубокая пропасть отделяет поколение, непосредственно предшествовавшее нашему, знавшее, что Земля вращается вокруг Солнца, что ни Солнце ни Земля не стоят в середине Вселенной, и извлекавшее отсюда тот вывод что человек утратил свое положение в космосе и свое место в творении, от нашего, знающего, что мы остаемся, может быть даже навсегда, созданиями Земли, зависимыми от обмена веществ с земной материей, однако нашли средства и способы вызывать и контролировать процессы космического происхождения и возможно космического размаха. Разделительная черта между Новым временем и современным миром, в котором мы живем, проходит именно там, где обнаруживается разница между наукой, глядящей на природу уже с точки зрения мироздания и начинающей ее полное покорение, и наукой, которая, став действительно вполне „универсальной" и космической, провоцирует в земной природе космические процессы невзирая на очевидный риск уничтожения всего ее хозяйства и с ним рода человеческого, к этому хозяйству привязанного.

Перед лицом этой опасности лишь естественно, что на переднем плане наших раздумий сегодня стоит чудовищно разросшийся человеческий потенциал уничтожения: теоретически мы в состоянии уничтожить всю органическую жизнь на Земле и по-видимому в не слишком отдаленное время будем в состоянии разрушить также и саму Землю. Не менее жутка однако и едва ли легче переносима мысль об аналогичных новых творческих способностях человека: мы способны изготовлять элементы, не встречающиеся в природе, мы умеем не только выстраивать теории о соотношении между массой и энергией, соотв. об их глубинной тождественности, но и действительно

12 Зак. 3078

умеем превращать массу в энергию или излучение в материю. За тот же краткий промежуток времени, когда все это случилось, мы начали также населять пространство вокруг Земли „планетами" человеческого изготовления, новыми небесными телами, носящими у нас название сателлитов, и пожалуй уже стоим на пути к „созданию" или хотя бы к воссозданию того, в чем все эпохи до нас видели глубочайшее и священнейшее таинство и привилегию природы, загадку живого. Мы делаем, иными словами, именно то, что с прадревних времен считалось привилегией Бога-творца, венцом божественного „творения".

Эта мысль отдает кощунством, да так оно и есть на фоне всей западной или восточной, богословской или философской традиции; но в ней едва ли больше кощунства чем в том, что мы действительно делаем или надеемся суметь в обозримое время сделать. Она к тому же оказывается не столь кощунственной, когда мы осмысливаем то, что Архимеду, хотя он своей точки опоры вне земли не нашел, было сразу же очевидно, а именно что земля и природа и человеческий род, как бы мы ни объясняли их возникновение и эволюцию, в любом случае должны были нуждаться в толчке со стороны внеположной им, а стало быть идущей из универсума силы, и что действие этой силы должно было быть понятно вплоть до способности подражания тому, кто оказался бы в ее исходной точке. В конце концов именно допущение какой-то располагающейся вне Земли позиции дает нам возможность вызывать процессы, которые не имеют места на Земле и не играют никакой роли для уже возникшей стабильной материи, но зато обусловливают первое возникновение материи. Суть дела поистине в том, что астрофизика, а не геофизика, наука о мироздании, а не естествознание в состоянии раскрыть последние тайны Земли и природы. С точки зрения универсума Земля лишь частный случай и может пониматься как таковой, равно как, рассматривая с этой точки зрения, почти что само собой разумеется что масса и энергия эквивалентны, т. е. что атомы суть „лишь различные формы одной и той же основной субстанции, материи или энергии"[24].

Уже у Галилея и во всяком случае у Ньютона речь об универсальной значимости начинает приобретать совершенно специфический смысл; дело идет о законах, значимых и за преде-

[24] См. статью Вернера Гейзенберга об элементарных частицах в сб.: *Heisenberg W.*, Vom Atom zum Weltsystem, 1954.

лами нашей солнечной системы. И нечто совершенно аналогичное касается другого слова философского происхождения, абсолюта в том смысле, как мы сегодня говорим об „абсолютном времени", „абсолютном пространстве", „абсолютном движении" или „абсолютной скорости". Во всех этих случаях словом „абсолютный" обозначают время, пространство, движение, скорость, которые действительно имеют место в мироздании и в сравнении с которыми фиксируемые на Земле времена, пространства, движения и скорости лишь „относительны". Все происходящее на Земле релятивизируется, будучи измерено на фоне космических процессов; вернее, исходной точкой для всех измерений вообще стало отношение, которым определяется положение Земли в космосе.

Говоря философски, можно было бы думать что эта человеческая способность вставать на космически-универсальную точку зрения без изменения действительного положения человека как бы делает очевидным происхождение человека „не от мира сего", что богословы с незапамятных времен уже и утверждали; точно так же в один прекрасный день в страстной привязанности философов к „всеобщему" и универсально-значимому мы сможем увидеть предзнаменование — как если бы именно они имели какое-то предчувствие окончательного назначения человека — того, что придет время, когда люди, живя все еще в земных условиях, вместе с тем однако будут способны взглянуть на них извне и в смысле этого *извне* воздействовать на них. (Сегодня во всяком случае загвоздка, похоже, только в том что человек хотя и может сделать такое, что философы никогда не считали возможным, а именно привести вещи в движение с точки зрения универсально-абсолютных начал, но зато утратил свою прадревнюю способность мыслить в универсально значимых абсолютных понятиях — словно научиться этому абсолютному деянию он мог лишь отучившись осмысливать его. На место древней дихотомии земли и неба выступил новый раскол человека и мироздания, или пропасть между тем, что человек способен уразуметь на основании своего разума и понять на основании своего рассудка, и универсальными законами, которые он может открыть и применить, их однако не понимая.) Какою бы ни была награда или расплата, которую сулит человеку это еще неведомое будущее, одно достоверно: с какой бы силой все уже происшедшие и еще предстоящие преображения человеческого мира ни воздействовали на словарь и метафорическое содержание существующих

религий, они и не отменят и не разгадают ту неведомую и глубокую тайну, в круге которой движется вера; они даже и не коснутся ее.

При том что новая, архимедовская наука потребовала поколений для полного развертывания своих возможностей и прошло полных два столетия прежде чем она смогла хотя бы просто начать изменять мир и создавать новые условия для человеческой жизни, человеческой мысли понадобилось лишь нескольких десятилетий, едва одного поколения, чтобы вывести свои следствия из открытий Галилея, равно как из приведших к ним методов и предпосылок. Образ мысли людей за недолгие десятилетия или даже годы изменился, можно сказать, не менее радикально чем человеческий мир за века. Правда, это изменение естественно коснулось лишь немногих, кто принадлежал к этому страннейшему из всех сообществ Нового времени, к сообществу ученых и исследователей, к республике ученых и умов — которая оказалась как-никак единственным союзом, сумевшим без революций пережить все сколь угодно глубокие конфликты и смены убеждений, никогда не забывая, „как надо уважать тех, чьи мнения уже невозможно разделять“[25]. Но это общество ученых во многих отношениях, просто благодаря накоплению, сосредоточению и упорядочению всесторонне обученной и подконтрольной силы воображения, предвосхитило то радикальное изменение в современном образе мысли, которое как таковое развернулось в ощутимую политичес-

[25] *Bronowski*, op. cit.

[26] Особенно поучительна в этом свете история основания Королевского общества. При его основании члены должны были взять на себя обязательство воздерживаться от всего, что выходило за рамки предписанных королем норм, прежде всего не участвовать в политической и религиозной борьбе. Позволительно считать, что современный научный идеал беспристрастной объективности имеет тут свое происхождение, и в таком случае получается что он был продиктован скорее политическими чем научными требованиями. Представляется примечательным, далее, что ученые с самого начала полагали необходимым организоваться в союз, и тот факт что проводимая в рамках Королевского общества работа приобрела гораздо большую весомость чем все делавшееся вне его, показывает, насколько они тут были правы. Но организация, будь то политиков или ученых, обязавшаяся не вмешиваться в политические распри, есть per definitionem политическое учреждение; где люди организуются, они делают это чтобы действовать и получить власть. О чистой науке строго говоря уже никак не может идти речи там, где ученые смыкаются в союзы, при-

кую реальность только в нашем веке[26]. Декарт не менее отец современной философии, чем Галилей — предок современной науки; и хотя наука и философия после семнадцатого века радикальнее отделились друг от друга чем когда-либо ранее[27], — Ньютон был пожалуй последним большим естествоиспытателем, который еще описывал свой предмет как „экспериментальную философию" и еще предлагал свои открытия специально „астрономам и философам"[28], подобно тому как Кант был последний большой философ, участвовавший в естественнонаучном исследовании[29], — все же, тем не менее, новоевропейская философия в большей мере чем любая другая до нее обязана своим возникновением, равно как и своим развитием совершенно определенным научным открытиям. Что та философия, являющаяся точным аналогом давно преодоленной на сегодня физической картины мира, тем не менее не устарела, зависит не только от предмета и существа философии как таковой, которой, насколько она вообще аутентична, свойственно такое же длящееся постоянство как художественному произведению; дело в этом особом случае заключается еще и в том, что она предвосхитила определенные „истины", столетиями доступные лишь людям, посвященным в науки, пока в конце концов они

чем относительно второстепенное дело, достигается ли эта смычка чтобы оказать прямое влияние на общество и закрепить за наукой как таковой известную социальную позицию или же, как некогда в случае Королевского общества и теперь еще тоже в большинстве случаев организованного научного исследования, дело идет о совместном и взаимосогласованном действии с целью вырвать у природы ее тайны и покорить ее. Поистине, как однажды заметил Уайтхед, „не случайно, что эпоха науки превратилась в эпоху организации. Организованная мысль есть основа организованного действия"; причем, невольно хочется добавить, не потому что действие должно опираться на мысль, но потому что новоевропейская наука как „организованная мысль" вообще впервые ввела в мысль элемент действия (ср. *Whitehead*, The Aims of Education, Mentor edition, p. 106–107).

[27] Ясперс в своей мастерской интерпретации Декарта вскрывает примечательную неспособность Декарта действительно понять дух современных наук и его склонность некритически принимать всевозможные теории в ущерб осязаемой очевидности. Он упоминает также, что это бросалось в глаза уже Спинозе (op. cit., S. 50 ff., 93 ff.).

[28] См. „Математические принципы естественной философии" Ньютона, II.

[29] Одной из первых работ Канта была как известно „Всеобщая естественная история и теория неба".

не построили ту действительность, в которой каждый из нас живет.

Было бы поистине абсурдом не уяснить себе, с какой сверхточностью новоевропейское отчуждение мира согласуется с новоевропейскими субъективистскими течениями в философии — от Декарта, Гоббса и английского сенсуализма, эмпиризма и прагматизма через немецкий идеализм и материализм вплоть до новейших школ феноменологического (выносящего действительность „за скобки") экзистенциализма или логического и гносеологического позитивизма. Но столь же абсурдно было бы думать что философская мысль на почве некой автономной „истории духа" вдруг отвернулась от старых метафизических вопросов и проблем, чтобы обратиться исключительно к разнообразнейшим формам рефлексии и интроспекции — рефлексии над способностью чувства и познания, анализа сознания, исследования психологических и логических процессов, — или верить, сводя дело по сути к тому же, что все сложилось бы иначе, если бы только философы держались традиции. Мир изменяют не идеи, а события; как идея гелиоцентрическая система так же стара, как спекуляции пифагорейцев, и с тем же упрямым постоянством передавалась по традиции как неоплатонизм, вовсе не изменяя тем самым мир или образ мысли людей. И Галилей, а не Декарт был тот, кому надо приписывать решающее событие Нового времени. Декарт сам это вполне сознавал, и когда он услышал о процессе, возбужденном против Галилея, и о его отречении, то на момент у него было искушение все сжечь, ибо „если движение Земли ложь, то основания моей философии тоже ложь"[30]. Дело обстоит скорее так, что Декарт и философы, будучи в состоянии бескомпромиссно продумать происходящее и предвидеть его неизбежные последствия, с беспримерной точностью зарегистрировали гигантский, шокирующий размах событий. В сжатой форме понятия они предвосхитили многие апории и затруднения, которые вытекали из нового положения человека в космосе и для осмысления которых сами науки в триумфе открытий и изобретений не имели ни настроения ни времени, пока наконец в форме „кризиса оснований" те же самые апории дали о себе знать в области их собственной работы. Тем самым в итоге исчез странный раскол, так долго сохранявшийся между безоблачным оптимизмом новоевропейского естествознания и

[30] Так у Декарта в письме к Мерсенну в ноябре 1633.

преимущественно пессимистической настроенностью философии модерна. О безоблачности ни там ни здесь особой речи уже не идет.

38 *Сомнение Декарта*

Философия Нового времени начинается с тезиса Декарта: de omnibus dubitandum est. Не надо принимать это его сомнение за простой методический прием мысли, искони стремившейся обеспечить себя систематическим сомнением против заблуждения и обмана, причем в области как научного исследования, так и философской спекуляции; речь не идет тут и о мировоззрении в смысле скептицизма, упорно пытающегося очистить себя от предрассудков и с критическим противостоянием относящегося к нравам и обычаям. Сомнение Декарта намного радикальнее и его главная забота не направлена на какую-то конкретную данность. В философии и мысли Нового времени сомнение заняло место θαυμάζειν, того изумления перед всем что есть как оно есть, которое с начала философствования явно или неявно стояло в центре всех метафизических усилий. Декарт первым концептуально осмыслил сомнение Нового времени и тем самым сделал подлинной темой своего философствования то, что после него стало наподобие безостановочного мотора стимулом всего концептуального мышления, невидимой осью его вращения. Если от Платона и Аристотеля вплоть до Нового времени философские глубина и величие измерялись тем, как мышление в понятиях отвечало исходному удивлению и насколько умело его артикулировать, то новоевропейская философия после Декарта заключается в концептуализации и разнообразной артикуляции не менее первичного сомнения в том, что нечто есть так, как оно есть, или в вопросе, *есть* ли вообще что-либо, и отсюда в конечном счете прорывается сформулированный впервые Лейбницем коренной вопрос новоевропейской метафизики: „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?", „Почему существует скорее нечто чем ничто? Ибо ничто ведь проще и легче чем нечто"[31].

[31] Ср. *Мартин Хайдеггер*, Введение к 5-му изд. „Что такое метафизика?" по поводу утверждения Лейбница, что это „первый вопрос", который „по праву можно задавать" в метафизике („Принципы разума в природе и в благодати", раздел 7).

Картезианское сомнение в его радикальности и его заявке на общезначимость возникало непосредственно из новой ситуации с действительностью, которая не была менее реальной оттого, что на протяжении веков оставалась ограничена малым и политически незначительным кругом исследователей и ученых. Философы сразу поняли, что открытия Галилея не просто задевают свидетельство чувств и что теперь не разум человеческий, как уже было у Аристарха и потом у Коперника, дерзнул на „насилие над чувствами" — в каковом случае следовало лишь сделать выбор между этими двумя способностями, в равной мере присущими людям, и вынести решение в пользу рассудка, его сделав „господином своего легковерия"[32]. Нет, не разуму и не рассудку, а изготовленному человеком инструменту, телескопу надо приписать изменение картины мира; не созерцательное наблюдение и не умозаключающая спекуляция привели к новым познаниям, но вмешательство непосредственной практически-активной природы, вторжение созидательных и изготовительных способностей homo faber'а. Иначе говоря, казалось ясно, что старинное доверие человека к тому, что его чувственная способность доносит до него действительность, а разумная способность — истину, была подлинной причиной его вековечной обманутости. И перед этим озарением померкла старая противоположность между истиной чувства и истиной разума, сводившаяся в конце концов лишь к тому, что внутреннее око ума более адекватно истине чем телесные органы чувств; ибо теперь оказывалось, что ни истина ни действительность не данности, что ни действительное ни истинное не являют себя как *они есть* и познание должно состоять в том, чтобы целиком и полностью отграничить все действительно и истинно сущее от явленности.

Только теперь выяснилось, до какой степени разум и доверие к разуму зависимы — не от отдельных чувственных восприятий, которые могут обманывать, но от некритичного допущения, что чувственная способность как таковая в своем пятисложном членении, скрепляемая своего рода шестым чувством, общим чувством или здравым смыслом, выкроена по мерке окружающей человека действительности. Если телесное

[32] Цитата восходит к Галилею, с удивлением относящемуся к Копернику и Аристарху, чей разум „оказался способен так пересилить их чувства, что вопреки им взял верх над их легковерностью" (см. „Диалоги о двух великих системах мира", 1661).

око может так обманывать, что люди веками могли внушать себе, будто Солнце вращается вокруг Земли, то метафора внутреннего духовного ока утрачивает всякий смысл; и она тоже, даже когда применяется в противоположность чувственному восприятию, все еще основана на абсолютном доверии к способности телесного зрения. Если бытие и явление подлежат решительному разделению — и здесь, как было кстати замечено Марксом, основополагающий принцип новоевропейской науки, — то не существует уже ничего, что можно было бы принять на веру, ничего, в чем не надо было бы сомневаться. Как если бы сбылось старое пророчество Демокрита, что победа разума над чувствами окончится поражением разума — „бедный разум, от нас ты получаешь свои доказательства", говорят чувства, „и хочешь нас ими опровергнуть? Падение будет тебе крушением"[33], — разве что теперь и разум и чувства должны капитулировать перед аппаратами.

Отличительная черта картезианского сомнения — его универсальность; перед ним ничто не в безопасности, никакая мысль и никакой опыт. В размахе этого сомнения никто пожалуй не разбирался лучше Керкегора, когда он — не от разума, как ему казалось, а от сомнения — одним прыжком спасся в веру и тем ввел сомнение в самое сердце современной веры[34]. Сомнение, загораясь от ложного свидетельства чувств, перелетает подобно искре, разжигающей лесной пожар, на свидетельство разума, а от него на свидетельство веры, ибо сомнение в конечном счете опирается на то, что никакой непосредственной очевидности уже не существует; а не существует мысли, которая не отталкивалась бы от той или иной очевидности, причем именно от того, что аксиоматически установлено не только для мыслителя, но и для каждого человека. Картезианское сомнение сомневается не просто в том, что человеческая способность разумения властна над всей истиной или что человеческая чувственная способность открыта всей дей-

[33] Это большей частью не цитируемое продолжение знаменитого демокритовского фрагмента о субъективности чувственного восприятия, *Дильс-Кранц* В 125.

[34] См. *Керкегор*, Иоанн Лествичник, или De omnibus dubitandum est, одна из самых ранних сохранившихся рукописей Керкегора и, возможно, самая глубокая интерпретация изречения Декарта. Из этой небольшой работы, как мне представляется, бесспорно явствует, до какой степени Декартово сомнение было собственно философским основанием керкегоровского „прыжка" в веру.

ствительности, но в том, что зримость вообще может быть доказательством действительности, а понимаемость — доказательством истинности. Это сомнение сомневается в том, что вообще существует такая вещь как истина, открывая при этом, что традиционное понятие истины — все равно, опирается ли оно на чувственное восприятие, на разум или на откровение веры — коренится в двоякой предпосылке, а именно что истинное само, без участия человека, выступает к явленности и что присущие человеку способности — чувства, разум, вера — приспособлены для этого выступания-к-явленности и адекватны самопоказывающему[35]. Что истина себя обнаруживает — в этом никогда не сомневалась ни классическая ни еврейско-иудейская древность, ни христианство ни философия. И поскольку вся наша традиция в этом отношении совершенно единодушна, новая философия должна была с такой отчаянной энергией выступить против всей традиции, естественным следствием чего стало то, что со столь многообещающим новым открытием и новой жизнью античности в Ренессансе расправились очень быстро.

[35] Паскаль возможно первым отчетливо указал на то, что для традиционного понятия истины решающими являются одновременное наличие и постоянная взаимозависимость доверия к чувствам и доверия к разуму, причем если подорвано доверие к одному из этих „первоначал истины", то гармония между ними превращается наоборот в непримиримую борьбу. Он говорит: „Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un et l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envie" (*Pascal*, Pensées, Pléiades 1950, No. 92, p. 849). Знаменитое пари Паскаля — он меньше рискует, просто приняв христианские догмы о жизни после смерти, чем не веря в них, потому что вера никак не повредит, если окажется ложной, а неверие принесет вечное проклятие — ясно показывает, как тесна связь между истиной чувства и разума с одной стороны и истиной божественного откровения с другой. Для Паскаля как для Декарта Бог есть Dieu caché (ibid., No. 366, p. 923), Он не обнаруживает себя, но его бытие и благость должны быть допущены гипотетически, если не хочешь признать что человеческая жизнь лишь сон (кошмар Декарта, см. ниже, мы находим и у Паскаля, ibid., No. 380, p. 928), а все человеческое познание — инсценированный каким-то сверхчеловеческим существом обман.

Чтобы измерить масштабы картезианского сомнения, достаточно вспомнить, что новые открытия, от которых оно загорелось, гораздо радикальнее сотрясли доверие человека к миру и мирозданию чем заставляло бы предполагать окончательное разделение бытия и явления. Решающим здесь является то, что отношения между тем и другим, сущим и являющимся, прекратили быть статическими, когда, как в радикально скептическом агностицизме, явления просто скрывают и утаивают реально сущее, в принципе ускользающее от человеческого познания. Теперь речь уже не идет о таком непознаваемом, однако спокойном бытии за быстрой сменой явлений; неведомое бытие, наоборот, заряжено энергией и чрезвычайно активно: оно буквально создает себе свои явления, только что эти явления оказываются обманом. Всё что воспринимают человеческие чувства есть результат невидимых, скрытых *сил*, и если с помощью определенных уловок и хитроумных аппаратов эти силы удается обнаружить — уловить их, так сказать, в момент совершения деяния, как ловят зверя или хватают вора, которые вовсе не добровольно идут в ловушку, — то оказывается, что это чрезвычайно активное, действующее бытие такого рода, что все выставляемое им в явленность вводит в заблуждение и все умозаключения, какие можно извлечь из его явления, суть пустой обман.

Через Декартову философию бродят привидениями два кошмара с ужасом, в известном смысле никогда уже больше не оставлявшим Новое время, не потому чтобы эта философия так сильно на него повлияла, но потому что они совершенно неизбежно должны были всплывать при всяком прояснении импликаций новоевропейской картины мира. Оба ужасных сна очень просты и общеизвестны. В одном действительность внешнего мира и самого человека оказывается сомнительной; если мы не можем доверять ни чувствам ни здравому человеческому смыслу, то кто нам скажет, что все называемое нами действительностью не снится? Второй касается человеческого существования вообще, каким оно предстает благодаря новым открытиям и тому факту, что человек не может доверять ни своим чувствам ни своему разуму; при этих обстоятельствах кажется действительно гораздо более правдоподобным, что какой-то злой дух, бог-обманщик, декартовский Dieu trompeur намеренно и зловредно забавляется вождением человека за нос, чем что Бог есть творец и царь мира. Изысканная дьявольщина этого злого духа состоит тогда в том, что он вымыслил и создал себе тварь,

которая знает, что такое истина, и одновременно устроена так, что никогда не в состоянии достичь надежной пристани какой бы то ни было истины или достоверности.

Этот последний пункт, проблема достоверности, и был призван стать решающим для всего развития новоевропейской этики и морали. Ибо то, что потеряло Новое время, было конечно не знание об истине и действительности или способность верить и доверять себе и не беспроблемное признание свидетельства чувств, равно как и разума, без чего никто не может жить, но та достоверность, которая все это, как знание так и веру, некогда сопровождала. Так из религии исчезли прежде всего вовсе не вера в избавление или в жизнь после смерти, но вместо этого certitudo salutis, достоверность спасения — причем прежде всего в протестантизме, ибо с уходом католической церкви для массы верующих ушел и тот освященный традицией авторитет, который в католических странах призван был еще долгое время защищать их от несдержанного натиска Нового времени. И как непосредственным следствием утраты той certitudo salutis явилось небывалое усилие проверить себя в этом мире — как если бы вся жизнь была ничем другим как одним единым испытательным сроком [36], — так утрата достоверной истины завершилась новой и тоже вплоть до тех пор неизвестной ревностью об истине — как если бы люди могли позволить себе лгать лишь пока сохраняли уверенность в существовании непреложной истины и объективной действительности, которые в конце концов пробьют себе дорогу и накажут их как раз за эту ложь [37]. Радикальная смена нравственных норм, которую

[36] Макс Вебер, несмотря на некоторые тем временем уже исправленные ошибки до сего дня остающийся единственным историком, раскрывшим проблематику Нового времени с адекватной глубиной и релевантностью, специально подчеркивает, что новая профессиональная и трудовая этика объяснялась не столько утратой веры, сколько утратой чувства достоверности спасения, certitudo salutis. В контексте нашего разбора утрата этой достоверности представляется лишь формой общей утраты достоверности, происшедшей с началом Нового времени.

[37] Примечательно что ни одна из мировых религий, за исключением учения Заратустры, никогда не считала ложь одним из смертных грехов. Среди Десяти заповедей нет запрета *не лги*, потому что „не лжесвидетельствуй на ближнего твоего“ явно говорит о чем-то другом. Вообще кажется что до распространения пуританства никто не относился к лжи с особой моральной строгостью.

мы можем наблюдать в первые сто лет Нового времени, коренится в потребностях и идеалах первых людей модерна, какими они были, исследователей и ученых; и добродетели, поднятые социумом модерна до кардинальных, — успех, трудолюбие и правдивость, — оказались как раз те, которые наука модерна при своем возникновении написала на своем знамени[38].

Так нравственно действеннейшими центрами Нового времени стали ученые общества и королевские академии, в которые ученые организовались, чтобы найти средства и способы завлечь природу в ловушку и вынудить у нее ее тайны. Эта гигантская задача, которая не под силу никакому отдельному человеку, но только коллективу лучших умов вообще, и предписывала правила поведения и новые нравственные масштабы. Если прежде очаг истины располагался в самой „теории“, причем это слово еще имело исходное греческое звучание и имело в виду лишь то, что открылось „теоретическому“ взгляду наблюдателя, то на ее место выступил успех, т. е. критерий для „истины“ теории был практический, все равно, вела ли она к результатам или нет. Теорию поняли теперь в смысле рабочей гипотезы, а истиной назвали подтверждение гипотезы. Но превращение успеха в решающее мерило человеческого действия и поведения объяснялось вовсе не практическими соображениями, как часто думают, или влиянием техники, со временем развернувшейся из науки Нового времени. Даже совершенно незамутненное практическими соображениями, чистое исследование Нового времени для своего продолжения нуждается в успехе, а именно в подтверждении своих гипотез. Успех и прогресс, ставшие потом в качестве норм буржуазного общества как бы символами его собственной несубстанциальности, имеют свое происхождение и оправдание в науках, или в той неравной борьбе, в которую вступил человек с природой, не чтобы ее покорить, но чтобы в опоре на остроту ума и накопление находок вырвать у нее ее тайны, и в которой человеческий дух праздновал свои величайшие триумфы.

Декартовское разрешение универсального сомнения, спасение от двух связанных между собою кошмаров — что все есть сон, что действительность не существует и что не Бог, а злой дух царит над миром и людьми, — методически и содержательно следует тому же пути, по какому Новое время ушло от идеи истины к идеалу правдивости, от очевидности действительно

[38] См. прежде всего цитировавшуюся выше статью Броновски.

данного к идеалу непротиворечивой достоверности. Убеждение Декарта что „если даже дух человеческий не мера всех вещей и истины, он несомненно должен быть мерой того, что мы утверждаем или отрицаем"[39], лишь проговаривает черту, невысказанно отличавшую собственно научную установку эпохи: а именно что правда существует, даже если не суждено быть истине, и надежность существует, даже если достоверность невозможна. Спасение, иными словами, могло заключаться лишь в самом человеке, и разрешения проблем, выдвинутых сомнением, можно было ожидать только от деятельности сомнения. Если все стало сомнительным, то все же само сомнение по крайней мере остается несомненной реальностью. Как бы ни обстояло дело с действительностью и истиной, данных чувству и разуму, достоверно то, что „никто не может сомневаться в своем сомнении и оставаться в неопределенности относительно того, сомневается он или нет"[40]. Знаменитое cogito ergo sum выражает у Декарта не какую-то самой мысли присущую очевидность истины, как если бы мыслящее cogitare как таковое добыло для человека новое достоинство и значение; в действительности это лишь обобщенная формула для dubito ergo sum: „Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis"[41]. Декарт умозаключает от той чисто логической

[39] Так у Декарта в письме к Генри Мору, у нас цит. по *Koyré*, op. cit., p. 117.

[40] В написанном для широкой публики диалоге „La recherche de la vérité par la lumière naturelle" центральное значение сомнения для всей философии Декарта дает о себе знать еще больше чем в его других работах. Так, один из персонажей диалога, Евдокс, выступающий от имени самого Декарта, говорит: „Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance de vous vient que par l'office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non?.. vous qui doutez êtes, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage" (Pléiade édition, p. 680)

[41] Ibid., p. 687. У Декарта сомнение обладает безусловным, хотя и лишь редко прямо высказанным приматом перед мышлением: „Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d'une certaine manière?" Основополагающая мысль этой философии вовсе не cogito ergo sum в смысле: поскольку я мыслю, я есмь, а другая: „nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir" (*Descartes*, Principes de la philosophie, part I, section 7). Ход мысли сам по себе не нов; он есть напр. почти дословно у Августина (De libero arbitrio, cap. 3), но там он никоим образом не

очевидности, что раз я в чем-то сомневаюсь то должен сознавать самый процесс сомнения, к имманентно присущей процессам сознания достоверности, открывая тем самым новое поле для философского исследования: поле осознанного бытия, открывающееся саморефлексии.

39 *Саморефлексия и утрата здравого смысла*

Саморефлексия, в которой полностью неподвижное бытие-в-осознании-самого-себя становится активным, действительно дает своего рода успокоительный ответ на сомнение в собственном существовании. Ее предмет не сам человек, его душа или его тело или соотношение тела, души и духа, но исключительно само содержание сознания. Сознание называется у Декарта cogitatio, и cogitare есть его живое выражение, оно означает: cogito me cogitare. В cogito me cogitare вступает в игру лишь то, что произвело само сознание, в саморефлексии человек может быть вполне уверен, что встретит всегда только самого себя. Тут его достоверность. Задолго до того как естественные науки натолкнулись на эту проблему, способен ли человек вообще что-либо постичь и познать вне самого себя, философия Нового времени позаботилась о том, чтобы в опоре на саморефлексию отступить на надежные позиции в поле собственного сознания. Достоверность, служащая обеспечением новому мыслительному методу, была по Декарту достоверностью собственного существования[42]. И в этом минимуме достоверности человек может быть уверен, куда бы он ни пошел, потому что носит его в себе самом. Правда, доступные саморефлексии процессы осознавания не выявляют ровным счетом ничего о действительности внешнего мира или об истине вообще, однако рефлексия способна все же констатировать, что происходящее в сознании,

служит фундаментом философской системы, не предлагается он и в качестве единственной мыслимой гарантии против возможности Dieu trompeur, Бога-обманщика.

[42] Ницше указал на логическую ошибку в cogito ergo sum; логика требовала бы другой формулы: cogito, ergo cogitationes sunt, и предпринятого Декартом доказательства существования хватает самое большее на доказательство существования сознания, но не действительного существования человека. Однако в контексте нашего рассуждения нет надобности вникать в это. В том что касается Ницше см. „Воля к власти“, № 484.

фактичность восприятия в отличие от воспринятого предмета, мышление в отличие от того, о чем мыслит мысль, возвышаются над всяким сомнением. Эти сознательные процессы обладают бесспорным сходством с биологическими телесными процессами, которые, когда мы их осознаем, тоже с беспримерной очевидностью убеждают нас в том, что в нас совершается нечто лежащее за пределами всех мыслимых обманов и иллюзий. В смысле этого сознания реальности также и сновидения обладают убедительной действительностью, потому что они так или иначе уже предполагают спящего и его сон. Загвоздка только в том, что из этого поля сознания, где восприятие воспринимается и где воспринятый предмет составляет лишь часть акта восприятия, так же невозможно выйти в какой-то внешний мир, как невозможно из осознания телесных функций составить представление о том, как все-таки тело, включая собственное, по-настоящему выглядит в своем выступающем во внешнюю явленность облике. Увиденное дерево хотя и несомненно предмет зрительного акта, который я могу осознать, так же как приснившееся дерево несомненно есть предмет сна, коль скоро спящий видит сон, но ни дерево в глазу ни приснившееся дерево никогда не будут иметь шанса стать действительными деревьями.

Эти трудности вынудили Декарта и Лейбница доказывать не столько существование Бога, сколько существование доброго Бога, т. е. намечать теодицеи, в которых Бога в одном случае очищали от того подозрения, что он может быть злым духом, насмехающимся над человеком, а в другом — от подозрения, что созданный им мир может оказаться не лучшим из всех миров. Подобных оправданий никогда раньше не было, и их характерный признак то, что они никоим образом не касаются существования верховного существа, т. е. не являются доказательствами бытия Божия в традиционном смысле, но заняты только вопросом божественного откровения, как оно записано в Библии, и божественного намерения в отношении к человеку и к миру, или отношения между человеком и миром. При этом само собой разумеется что божественное откровение, будь то в природе или в Библии, нуждается в оправдании, после чего представление об открывающемся как таковом стало проблематичным и привело к убеждению, что ни восприятия чувств не доказывают и не гарантируют реальность, ни внимание разума — истину. Но иначе обстоит с благостью Бога, предметом картезианской теодицеи. Представление о Dieu trompeur вы-

растает непосредственно из опыта обманутости, который давала новая картина мира, и невыносимость этого опыта заключается в том, что обманутость неисцелима, что она повторяется ежедневно и ежечасно, ибо никакое знание о гелиоцентрическом устройстве планетной системы ничего не может изменить в том, что люди ежедневно вопреки всему своему знанию вынуждены наблюдать, как Солнце кружится вокруг Земли, восходит и заходит в тех же местах, что и всегда. Лишь теперь, когда выходило так, что лишь случайное изобретение телескопа оградило людей от падения на веки вечные жертвами „явлений", пути Бога стали действительно неисповедимы; и чем лучше люди познавали Вселенную и орбиты планет, тем меньше можно было понять, для какой цели и в видах какого конца могло быть создано именно такое существо как человек. „Добрый Бог" теодицей поэтому действительно есть deus ex machina; неисповедимая и необъяснимая „благость" оказывается у Декарта в конечном счете единственным доказательным основанием для реальности (т. е. для совместного существования res cogitans и res extensa), как у Лейбница — для предустановленной гармонии между человеком и миром[43].

По-настоящему гениальное в картезианской саморефлексии, а отсюда и причина чрезвычайного влияния этой философии на духовное и интеллектуальное развитие Нового времени, заключается *во-первых* в том, что она изгнала призрак сомнения в реальности внешнего мира, погрузив весь предметный мир в поток сознания и лишив его через процесс осознания субстанции. „Увиденное дерево", которое саморефлексия находит в сознании, уже не есть чувственно данная вещь, чей самотождественный облик в его такости ускользает от человеческой хватки. В качестве предмета сознания вещь утрачивает свою субстанциальность, и увиденное дерево ничем не отличается от всего лишь пришедшего на память или свободно помысленно-

[43] Всего явственнее это у Декарта видно в „Медитациях". В третьей Медитации *он специально говорит: чтобы устранить причину* сомнения, „je dois examiner s'il y a un Dieu... et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur; car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose". И в конце пятой Медитации он подытоживает следующим образом: „Ainsi je reconnais très clairement que la certutude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose .

го; именно потому однако оно становится неотъемлемой составной частью сознания, вообще существующего лишь как процесс, как *поток* сознания, в котором поэтому автоматически размалывается все субстанциально предметное. Что могло бы лучше подготовить ментальность модерна к превращению материи в энергию, предметного — в вихрь внутриатомных процессов, чем это растворение объективно данной действительности в субъективной данности сознания, превращение в вечно подвижную и самодвижную частицу потока сознания?

Пожалуй еще важнее, по крайней мере для начальных стадий новоевропейской истории, *во-вторых*, то, что картезианский метод удостоверения, одерживающий победу над универсальным сомнением, самым точным образом отвечает тому напрашивающемуся умозаключению, следовавшему из новых естественнонаучных открытий, а именно, что пусть люди не в состоянии познать открывающую себя данность истины, но зато они вполне способны и знать и познавать то, что сами сделали. Это убеждение в своих разнообразнейших формах стало господствующим для всего Нового времени, оно заглушило сомнение, из которого первоначально выросло, и больше всего прочего способствовало тому, что на протяжении трехсот лет одно поколение за другим во все убыстряющемся темпе вовлекало науки в такое развитие, что и сегодня еще невозможно предвидеть его конца.

Картезианский метод аргументации всецело покоится „на той невысказанной предпосылке, что рассудок способен познавать лишь то, что он сам произвел и в известном смысле продолжает удерживать при себе“[44]. Его идеал познания математика, как ее понимало Новое время, т. е. не познание идеальных форм, которые хотя и постигаются внутренним оком, но даны этому оку все же извне, а познание форм, созданных самою же познавательной способностью и приближающихся в случае математики к идеалу, ибо познание здесь пока еще даже и косвенно не занято предметностью, пока еще даже не нуждается в том стимулировании или точнее раздражении через чувства, имеющем место при познании „увиденного дерева“. Эта теория познания явно прямо ведет в тот для здравого человеческого рассудка „перевернутый мир“, о котором Гегель, как известно, говорил, что это мир философии; он действитель-

[44] См. *A. N. Whitehead*, The concept of nature, Ann Arbor edition, p. 32.

но, как думает Уайтхед, „результат вытеснения здравого смысла"[45]. Ибо этот здравый смысл, а исходно то общее чувство, через которое все другие чувства, сами по себе оставаясь чисто субъективными и частными, включаются в общий мир и настраиваются на других его участников, т. е. способность, благодаря которой общность мира раскрывается человеку так же, как его зримость раскрывается благодаря способности зрения, — именно это общее чувство превратилось теперь в качестве здравого человеческого смысла во внутреннюю способность без всякого отношенния к миру. Общность, проявлявшаяся в нем, была теперь уже не общностью внешнего мира, доступной общему чувству, а просто тем фактом, что оно на правах рассуждения одинаково функционирует во всех людях; то, что люди здравого человеческого смысла имеют между собой общего, — это вовсе не мир, но лишь рассудочная структура, которую они к тому же строго говоря даже не могут иметь сообща, самое большее может оказаться, что в каждом экземпляре человеческого рода она функционирует одинаково[46]. То всеобщее обстоятельство, что все мы из-за структуры нашего рассудка вынуждены говорить, что дважды два четыре, станет отныне и впредь школьным примером „мыслительной деятельности" здравого человеческого рассудка.

Разум у Декарта, точно так же как у Гоббса, есть в конечном счете способность умозаключения, операции reckoning with consequences, индукции, дедукции и вывода, т. е. он есть способность, в силу которой человек в любое время может сам в себе стимулировать и запускать в ход определенные процессы. Человеческий рассудок, чтобы остаться при математическом примере, смотрит на дважды-два-четыре уже не в смысле уравнения, чьи стороны уравновешены в гармонической очевидности, но понимает уравнение как итог процесса, в ходе которого дважды два *становятся* четырьмя и который за рамками этого предварительного итога будет до бесконечности двигаться к дальнейшим подобным процессам прибавления или умножения. Эта способность мыслить в согласованных процессах, со-

[45] Ibid., p. 43. — Первый, насколько я могу видеть, кто заметил и критиковал у Декарта отсутствие „здравого человеческого разума", был поразительным образом Вико в De nostri temporis studiorum ratione, cap. 3.

[46] В языке этот сдвиг отразился уже тем, что на место более старого слова „общее чувство", чутье к тому что всем обще и одинаково, выступило новое выражение „здравый человеческий рассудок".

отв. считать, и есть то, что Новое время понимает под рассудком, как и под здравым человеческом смыслом; рассудок тут по сути дела играет сам с собой, и игра начинается автоматически, когда познавательная способность рассудка возвращается рикошетом к нему самому и он, лишенный всякой реальности, познает уже только сам себя. Результаты этой игры суть действительно принудительные „истины“, ибо укорененная в мозге рассудочная структура человека у всех нормально одаренных индивидов должна в том же смысле быть „одинаковой“, что и структура человеческого тела. Различия, какие могут здесь возникнуть, суть различия в силе рассудка, которую конечно можно так же хорошо измерить и проконтролировать, как лошадиную силу. И если уж дошло до этого, то старая дефиниция человека как animal rationale приобретает поистине жуткое звучание: если мы утратили то чувство, через которое наши пять животных чувств прилаживаются к общему всем нам человеческому миру, то от человеческого существа действительно остается немногим больше чем принадлежность к животному виду, отличающемуся от прочих видов животных только способностью выводить умозаключения — „to reckon with consequences“.

Проблематика, заявившая о себе сразу же после открытия Архимедовой точки и до сего дня не решенная, сводится в принципе к тому, что эту точку открыло существо, привязанное через свой жизненный и чувственный аппарат к Земле, так что теперь любая картина мира, выстраиваемая на основе этого открытия, должна противоречить тому, что непосредственно лежит у него перед глазами, так что оно в строжайшем смысле слова должно теоретически-научно жить в „перевернутом мире“. Декарт попытался справиться с этой проблематикой за счет переноса Архимедовой точки в самого человека[47], а именно в структуру его рассудка и сознания, которая собственно только и сделала возможным реальное открытие. Тем самым он выбрал своей точкой отсчета структуру самой же человеческой спо-

[47] Что универсальное сомнение играло для Декарта роль Архимедовой точки, ясно вытекает из его философии. Сам он откровенно указал на то, что дело идет об отыскании такой точки, причем именно в самом сознании, отталкиваясь от которой можно снять мир с петель или воссоздать его заново: „Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de nous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde“ (Recherche de la vérité, p. 680).

собности познания, которая, будучи в себе безмирной, создает себе действительность и достоверность в плоскости математических формул, ею же производимых. При этом reductio scientiae ad mathematicam позволяет на место чувственной данности поставить систему математических уравнений, где все реально данные соотношения превращаются в логические отношения между символами, со своей стороны являющимися уже продуктом рассудка. На почве этого превращения наука модерна перестает зависеть уже даже от экспериментов с тем, что дано в природе и действительности; она может поставить себе задачей „*продуцирование* феноменов и процессов", которые ей желательно наблюдать [18], и поскольку это продуцирование идет в плоскости математических формул и уравнений, оно может двигаться теперь в „мире", точно соответствующем тому, что безмирный рассудок обнаруживает в самом себе. Единственной неотменимой предпосылкой для подобного предприятия остается то, что никто, ни Бог ни злой дух, не может ничего отменить в равенстве дважды двух четырем.

40 *Мыслительно-познавательная способность и новоевропейская картина мира*

Продуманный Декартом перенос Архимедовой точки в саму человеческую способность познания в известном смысле разрешал, правда, проблему, поскольку человек получал возможность постоянно иметь при себе отправную точку нового „перевернутого мира", так что не был уже обязан ощущать его „перевернутость" и мог таким образом двигаться по земле так, словно в действительности к ней не принадлежал и не был обусловлен чувственно-телесно данными земными обстоятельствами; однако ему так и не удалось сравняться в убедительной силе с универсальным сомнением, на которое он был ответом и разрушить которое был призван [19]. В самом деле, проблематика, в

[18] Так в определении Франка, op. cit., „задача науки".

[19] Стало быть, не оправдалась надежда Эрнста Кассирера (op. cit.) что сомнение удастся преодолеть сомнением, а именно прямо через теорию относительности, которая освободит человеческий разум от всех еще цепляющихся к нему остатков земного, соотв. от антропоцентризма, естественно внедряющегося во все эмпирические промеры пространства и времени. Сомнение, правда не в значимости научных констатаций, но в понятности, соотв. в мыслимости открытых

образе кризиса оснований настигающая науки о природе прямо в разгар их великих триумфов, лишь на свой манер повторяет кошмары начальных стадий новоевропейской философии. Это находит себе выражение в целом ряде крайне тревожных фактов, к примеру в том, что математическое уравнение, скажем, устанавливающее эквивалентное отношение между массой и энергией, первоначально призванное служить лишь цели „спасти феномены", согласовываться с определенными наблюдениями, в отношении которых приходилось принять, что они допускают и альтернативное объяснение — как впрочем ведь и коперниканская система первоначально лишь большей простотой и гармонией отличалась от птолемеевской, — что подобные как бы гипотетические уравнения de facto оказываются однако потом вполне применимы, и стоит их только построить, как вдруг действительно становится возможно превратить материю в энергию и наоборот, так что, стало быть, имплицируемая всяким уравнением обратимость соответствует возможности реальной конвертируемости. Нечто совершенно подобное выступает в том совсем уже жутковатом обстоятельстве, что были найдены системы неэвклидовой математики, причем никто из их создателей никогда не задумывался о возможной применимости такой математики или вообще о каком-либо ее эмпирическом значении — пока в теории Эйнштейна они не обнаружили свою ошеломляющую действенность. Отсюда поистине можно сделать только тот вывод, „что возможность такого применения нельзя исключать даже для самых причудливых конструкций чистой математики" [50] — что прямо-таки мало защищает от ощущения жути во всем этом. В самом деле, если бы оказалось что целый универсум или произвольное число вполне различных универсумов возникнет и „эмпирически" подтвердит все измысленное и сконструированное человеческим рассудком, то пожалуй на какой-то быстролетный миг еще вроде можно было бы с ликованием подумать что мы имеем тут дело с очередным подтверждением старой „предустановленной гармонии чистой математики и физики" [51], духа и мате-

наукой феноменов, за протекшие с появления цитированного выше эссе сорок лет чрезвычайно усилилось.

[50] *Cassirer*, op. cit.

[51] Так в статье „Пространство и время" у Германа Минковски в раннем сборнике работ по теории относительности (*Hermann Minkowski*, Raum und Zeit, в *Lorentz H. A.*, *Einstein A.*, *Minkowski H.*, Das Relativitätsprinzip, 1913; цит. по: *Cassirer*, op. cit.).

рии, человека и мироздания. Но сразу за торжеством последует подозрение, что эти математически предсказанные универсумы окажутся приснившимися мирами, где любое сонное видение, так или иначе продуцируемое человеком, предстает действительностью, пока длится сон. И эти подозрения могут лишь усилиться, когда мы обнаружим, что процессы и события в бесконечно малом, в элементарных частицах следуют тем же законам, прочерчивают те же траектории, что и планеты или солнечные системы в сфере бесконечно для нас большого. Ибо это, похоже, означает, что исследуя природу, материю на земле, с точки зрения астрономии, мы получаем планетные системы, тогда как при рассмотрении мироздания с точки зрения Земли мы получаем в качестве ответа геоцентрические и привязанные к Земле системы. И эти сомнения едва ли можно развеять добавлением еще одного совпадения, совпадения логики и реальности. Логически представляется действительно очевидным, что „мельчайшие строительные частицы, напр. электроны, если их привлекают для объяснения чувственных свойств материи вообще, не могут сами обладать теми же чувственными свойствами, ибо иначе вопрос об основании данного свойства был бы задвинут, но не разрешен“. Что тут однако невольно озадачивает, так это то подозрительное обстоятельство, что лишь когда „с течением времени“ эта простая логическая необходимость была осмыслена учеными, они открыли заодно, что „материя“ не имеет свойств и вообще не вправе называться материей[52].

Как только наука, стало быть, вторгается в область, расположенную по ту сторону всех чувственно воспринимаемых явлений и в принципе уже недоступную для самых мощных средств наблюдения, как только люди начинают ловить своими аппаратами тайны бытия, которое для естественнонаучной картины мира стало настолько таинственным, что больше нигде не показывает себя, и до такой жути действенным, что все явления произведены им, оказывается, что на бесконечно большое и бесконечно малое, на события в макрокосме и события в микромире наши приборы реагируют одинаково и что для них устанавливаются одни и те же правила и структуры, коль скоро дело заходит об интерпретации результатов измерений. Опять на первый взгляд кажется, будто здесь просто

[52] См. *Werner Heisenberg*, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 66.

заявляет о себе старое, разве что обнаруженное на более высокой и точной ступени единство универсума, гармонии сфер, куда земное входит как граничный случай; но тут же шевелится подозрение, что полученные нами данные именно из-за их ошеломительной слаженности не имеют ни малейшего отношения ни к макрокосму ни к микрокосму, а скорее отвечают правилам и структурам, характерным для нас самих и нашей познавательной способности, той самой, которая изобрела приборы и инструменты, — а в этом случае действительно словно какой-то злой дух делает тщетными все усилия человека в точности и на опыте познать что-либо помимо себя, а именно так, что под видом показа необъятных богатств сущего он просто всегда выставляет перед ним его собственное зеркальное отражение.

И все же картезианское перемещение Архимедовой точки в человеческие глубины на века утихомирило сомнение и недоверие, которые непосредственно с логической принудительностью возникли из открытий Галилея. Они зашевелились снова, когда математизация физики зашла так далеко, что от чувственного опыта в целях познания внешнего мира можно стало в принципе отрешиться, что имело пусть неожиданным, но вполне естественным последствием то, что всякий ответ, получаемый нами от природы на поставленные ей вопросы, говорит на языке математического символизма, которому никоим образом невозможно уже вернуть наглядность, ибо всякому чувственному представлению этих познаний пришлось бы подладиться к возможностям наших чувственных способностей[53]. Тут обусловленность и ограниченность человеческого существования, в котором способности чувства и мысли так соотносятся между собой что никакая из них не может функционировать с суверенной независимостью, словно бы мстят за себя амбициозной жажде познания как таковой, взламывающей все человеческие ограничения: ибо если техника и подтверждает снова и снова „истинность“ абстрактнейших понятий точной науки, то подтверждается ею при этом всего лишь тот факт, что все пра-

[53] Словами Эрвина Шрёдингера: „As our mental eye penetrates into smaller and smaller distances and shorter and shorter times, we find nature behaving so entirely differently from what we observe in visible and pampable bodies of our surrounding that no model shaped after our large-scale experiences can ever be ‚true'“ (*Schrödinger E.*, Science and Humanism, 1952, p. 25).

вильно и точно помысленное в согласии с правилами человеческого рассудка внутри человеческого мира оказывается так или иначе применимым, имеет практический смысл и что всякая „выдуманная" система, служащая для объяснения и интерпретации явлений природы, сразу же оказывается одним из возможных ведущих принципов, в соответствии с которым мыслимо как изготовление, так и действие. Это было заложено как возможность уже в истоках современной математики, как только было замечено что все числовые соотношения позволяют перевести себя в пространственные структуры. Если после этого современное естествознание хочет считать технику подтверждением того, „что дело тут идет о каком-то подлинном порядке природы" [54], то она, похоже, впала в некий circulus vitiosus, который можно было бы описать приблизительно так: наука формулирует гипотетические теории, однако не вторгается с ними непосредственно в чувственный мир, но использует их для техники эксперимента, причем эксперимент опять же расценивается как проверка истинности теории; наука, иными словами, от начала до конца этого процесса имеет дело с „гипотетической" природой [55].

Единственное, что развившаяся из науки техника, похоже, действительно доказывает, так это что мир, гипотетически предвосхищенный в эксперименте, всегда может стать действительным миром, будучи осуществлен человеком, и хотя это оз-

[54] *Heisenberg W.*, op. cit., S. 64.

[55] В этом утверждении я могла бы сослаться на Планка, которого Симона Вейль в очень интересной статье, опубликованной под псевдонимом (*Emil Novis*, Réflections à propos de la théorie des quanta, в Cahiers du Sud, décembre 1942) цитирует во французском переводе следующим образом: „Создатель гипотезы располагает практически неограниченными возможностями, он настолько же мало связан функционированием своих органов чувств, как и работой применяемых им инструментов... Можно даже сказать что он создает геометрию по своей прихоти... По этой же причине измерения никогда не смогут ни подтвердить ни непосредственно опровергнуть гипотезу; они смогут лишь выявить ее большую или меньшую пригодность". Симона Вейль подробно показывает, что в кризисе оснований наук дело идет о чем-то „infiniment plus précieux" чем о самих науках, а именно о понятии истины; она не видит только, что величайшая трудность всей этой проблематики состоит в том что из каждой такой гипотезы явно может быть развернута соответствующая техника, которая практически-реально подтвердит все гипотетико-теоретические допущения.

начает, что практические способности человека, способность действовать, изготовлять, даже создавать миры, несравненно крупнее и мощнее чем могли мечтать любые прошлые века, но вместе с тем это к сожалению означает, что полное использование именно своей миросозидательной способности загоняет человека в тюрьму к самому себе, к его собственной мыслительной способности, неумолимо отбрасывает его к самому же себе, как бы запирает его в границах им же созданной системы. Осознание этой тюрьмы приходит, как только переполненный радостью, что вообще есть такие вещи как мир и природа, как земля и звездное небо над нею, он заглядывается и замахивается на все то, что не есть человек, и тогда вынужден осознать что природа и вселенная ускользают от него, что универсум, размеченный фиксированным ходом эксперимента и „действительно" верифицируемый успехами техники, базирующейся на этих экспериментах, чувственно и наглядно уже не представим. Речь тут идет не о том что существуют вещи не поддающиеся чувственно-наглядному постижению — подобные „вещи" существовали всегда и к ним относится напр. „душа", — а о том что вещи, видеть и представить которые мы можем и которые издавна составляли необходимый фон „сверхчувственного" и непредставимого, тоже оказываются недоступны разглядыванию. С исчезновением чувственной данности исчезает и сверхчувственное, а с ним возможность трансцендировать в мысли и понятии все конкретное. Не удивительно поэтому, что новая вселенная не только „практически недоступна, но даже и немыслима", ибо „как бы мы ни пытались воссоздать ее в мысли, получается нелепица, которая, возможно, не так абсурдна как ‚треугольный круг', но гораздо нелепее чем ‚крылатый лев'"[56].

Тем самым Декартово раннее универсальное сомнение утвердилось в сердце точных наук о природе; старый спасительный путь в интимное человека, в структуру его способности познания и сознания оказался заперт. Ибо теперь все дело в том, что современная физическая картина мира не только непредставима — что совершенно понятно при постулате закрытости природы и бытия для человеческих чувств, — но и немыслима, неуловима для понятий и категорий человеческого разума.

[56] *Schrödinger*, op. cit., p. 26.

Духовно пожалуй весомейшим последствием новоевропейских открытий, так непосредственно вытекавшим из открытия Архимедовой точки и родившегося отсюда картезианского сомнения, было перевертывание традиционного иерархического порядка между vita contemplativa и vita activa.

Насколько принудительны были мотивы этого перевертывания, можно понять лишь избавившись от распространенного предрассудка, уверенного, будто из выдающегося практически-технического значения современной науки мы вправе заключать о прагматических причинах ее развертывания — в целях улучшения условий человеческой жизни на Земле. Нетрудно увидеть, что так только кажется. Исторически несомненно, что современную технику надо относить не к развитию орудий, которыми люди с незапамятных времен облегчают свой труд и изготовляют вещи мира, а к неким вполне непреднамеренным, как бы случайным последствиям чисто „теоретического" интереса к вещам, не обязанным никому приносить никакой пользы. Так напр. даже часы, один из первых новоевропейских инструментов, были изобретены не для практических целей, а просто потому что требовались строгие измерения времени, чтобы усовершенствовать и уточнить известные инструменты. Это естественно не помешало использованию такого изобретения, раз уж оно сделалось известно, также и для практических целей, причем нельзя конечно отрицать и того, что именно изобретение часов весьма решительно изменило образ и ритм человеческой жизни. Однако с точки зрения их изобретателя все это чистая случайность. Что касается так наз. практических инстинктов человека, то о них с определенностью можно сказать лишь что они никогда бы не привели к сколько-нибудь заметной технизации жизни; и даже сегодня, когда уже существующая техника автоматически вызывает определенные улучшения и стимулирует техническое развитие, в высшей степени маловероятно чтобы мир модерна мог принять современный статус техники, не говоря уж о ее дальнейшем нарастании, если бы люди вполне серьезно пришли к мысли отставить в сторону теоретическое, „бесполезное" фундаментальное исследование как праздные спекуляции и положиться на свои прагматические инстинкты.

Во всяком случае, исходный опыт, приведший к перевертыванию соотношения между теорией и практикой, был чисто

теоретический: выявилось, что человеческая жажда знания может быть утолена лишь когда он, вместо того чтобы просто вглядываться, вмешивается и экспериментирует с вещами, делом своих рук. Не интерес к истине или знанию исчез, но распространилось убеждение, что истина раскроется лишь такому вмешательству, а не всматриванию. В конце концов, именно прибор, изготовленный человеком телескоп вырвал у природы, у универсума их тайны. И когда налицо были пока еще лишь первые результаты этого нового вторгающегося исследования, представились еще более веские основания признать за деланием приоритет перед созерцательным наблюдением. А именно, когда бытие и явление разделились в том смысле, что от истины уже так сказать больше не ожидали выступания в явленность, соотв. самопоказывания и обнаружения перед внутренним оком созерцателя, познавательная способность человека была прямо-таки поневоле вынуждена выискивать и выслеживать истину за пределами обманчивых явлений. При таких обстоятельствах пассивное наблюдение и чистое созерцание заранее исключались как средства познания. Чтобы достичь достоверности, приходилось искать пути и средства ее удостоверения, а чтобы познавать, необходимо было что-то делать. Достоверность опять же могла существовать лишь при двояком условии: во-первых, дело должно было идти лишь о познании вещей, которые человек сделал сам, — что автоматически вело к утверждению математического познания, оперирующего лишь с величинами, находимыми разумом в самом себе, в его законодательном гносеологическом статусе; а во-вторых, добытые познания со своей стороны опять же могли быть верифицированы лишь во вторгающемся делании.

С этой активизацией точных наук возникла концепция истины, которая уже не имела ничего общего со старым философским понятием истины. Научная истина не обязательно должна быть вечной, она уже не обязана быть даже понятна, т. е. доступна человеческому разуму как таковому. Прошли годы, прежде чем были поняты и разработаны в полноте своих последствий все импликации этой новоевропейской аксиоматики. Если от человека закрыто познание того, что не он сам сделал, то ему не приходится ожидать, что науки о природе и универсуме, им явно не сотворенных, могут ему сообщить что-то для него действительно понятное. Благодаря бесстрашному вмешательству и вторжению в природу ему может быть удастся разузнать, как осуществляются природные процессы, что

опять же может дать ему возможность имитируя воспроизвести эти процессы, но отсюда не следует что он в состоянии их осмысленно понять или хотя бы надеяться на такое понимание. Никакое сверхразумное, якобы божественное откровение и никакая сколь угодно темная философская истина никогда не бросали понимающей способности человеческого разума такого явного вызова, как результаты современной науки. Тут действительно остается лишь сказать вместе с Уайтхедом: „Небесам ведомо, какая кажущаяся нелепость не может завтра быть доказана как истина“ [57].

Глубокие изменения в человеческом образе мысли, происшедшие в семнадцатом веке, в действительности еще намного более радикальны чем следовало бы ожидать от простого перевертывания традиционного порядка теории и практики, созерцания и действия. А именно, само опрокидывание затрагивает лишь соотношение между мыслью и действием, тогда как теория в исходном смысле созерцания увиденной истины была целиком и полностью элиминирована. А мышление и созерцание конечно никоим образом не одно и то же. Для традиции мышление было внутренним самодвижением в мыслительных ходах и как таковое прямейшим и надежнейшим путем, в своем завершении приводившим наконец к контемпляции, созерцанию чего-то истинного. Мышление после Платона, а может быть и после Сократа расценивалось как внутренний диалог, в котором человек может беседовать с самим собой (ἐμὲ ἐμαυτῷ, как это называется в платоновских диалогах); и хотя этот диалог не выступает вовне в явленность, причем даже предполагается, что все обращенные вовне занятия и движения приостановлены, однако он все-таки еще деятельность, и даже крайне интенсивная деятельность. Внешняя неподвижность мыслящего не имеет ничего общего с той абсолютной пассивностью, той полной тишиной, когда как раз внутренний диалог со мною самим умолкает и когда, в согласии с традицией, подготовлены предпосылки для самоявления истины. Рассматривая философию как служанку богословия, средневековая схоластика могла с известным правом апеллировать к Платону и Аристотелю, которые оба, хотя и в совершенно различном смысле, видели в диалогическом мышлении лишь путь, на котором душа и дух готовятся для созерцания истины, лежащей собственно за пределами всякого мыслящего говорения или говорящей мысли и

[57] Science and the modern world, p. 116.

потому уже не может быть воспринята в словах. Слова, как пишет Платон, слишком „слабы" для истины, которая поэтому вообще не может быть уловлена в речи [58], и Аристотель определил верховную силу человека, *νοῦς*, как способность, в которой показывает себя то, „о чем *λόγος*'а нет" [59].

Таким образом, новоевропейский поворот заключался собственно не в том что делание встало на место созерцания как высшей человеческой способности, словно отныне активно деятельное бытие оказалось тем, ради чего осуществляются наблюдение и созерцание, подобно тому как прежде все занятия внутри vita activa оценивались по тому и оправдывались тем, что давали возможность для vita contemplativa. Перевертывание касалось вообще только мышления, которое теперь вставало в то же служебное отношение к действию, в каком оно на правах ancilla theologiae в Средневековье служило созерцанию божественно откровенной истины, а в античности — созерцанию бытийной истины. Что полностью исчезло из кругозора новоевропейской ментальности, так это контемпляция, созерцание или рассмотрение истинного.

Радикальность происходившего тогда, к началу Нового времени, грозит легко ускользнуть от взгляда как раз наук о духе, ибо этот сдвиг скрывается в тени другого поворота, с которым он часто отождествляется и который действительно с Платона главенствовал в истории европейской философии. Читая символ пещеры из платоновского „Государства" в смысле греческой истории, трудно не заметить, что *περιαγογή*, поворот, которого Платон требует от философа, по сути сводится к опрокидыванию гомеровского миропорядка. Не жизнь бестелесных душ после смерти, как в гомеровском Аиде, а жизнь телесно связанных душ на земле разыгрывается в подземной пещере, и не душа тень тела, а тело тень души; в сравнении с небом и солнцем земля ад, и терзания скованных незнанием и нечувствием человеческих тел на этой земле в точности соответствуют не отбрасывающей тень, лишенной субстанции, бесчувственной подвижности гомеровских „душ", смертью отделенных от тел и изгнанных в подземные пещеры [60].

[58] См. Седьмое письмо 341c.

[59] См. Никомахова этика 1142a 25 сλλ. и 1143a 36 слл.

[60] Что символом пещеры подразумевалось перевертывание гомеровского миропорядка, сам Платон ясно дал понять тем, что оба ключевых слова символа, *εἴδωλον* и *σκιά*, Гомер берет для описания ада в „Одиссее".

В этой связи дело идет лишь о том, что начинающаяся с Платона традиция нашей философской, равно как политической мысли уже и началась с поворота, и этот первый поворот в большой мере определил мыслительные формы, которые западная философия снова и снова воспроизводила почти автоматически всякий раз, когда она не была движима одним из редких, великих и поистине первичных импульсов со стороны какого-либо великого мыслителя. Обозревая так наз. историю философии, которая по сути всегда была лишь историей севших на мель философских школ, мы видим, в какой мере вся эта история определяется и стимулируется переворотами, поочередным переключением идеализма в материализм, трансцендентной в имманентную философию, реализма в номинализм, гедонизма в спиритуализм и так далее. Дело тут просто в факте перевертываемости, а именно в том, что все эти системы построены так, что их можно произвольно ставить „с головы на ноги" и с ног на голову, причем важно, что для подобных перевертываний не требуется никаких „внешних" поводов, т. е. никаких исторических событий или событийно обусловленного опыта. Внутри академической традиции это действительно чистые операции рассудка, вытекающие из сути дела; и они безболезненны, т. е. не имеют исторического веса, ибо структуры этих систем понятным образом от простого перевертывания не изменяются. Можно всегда положиться на то, что в следующем поколении придет кто-то, кто снова перевернет всю эту историю. В такой череде переворотов имеет место лишь одно решающее событие, и это платоновская эмансипация духа, в силу которой подобного рода понятия и представления стали обратимыми, так что потом в так наз. истории духа действительно требовался только известный навык в области духа и потенциальных операций рассудка, чтобы производить переключения одного в другое, но никак уже не Платоново перенаправление и перевертывание всего человека, *περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς*. Игра мыслительных операций началась в античных философских школах и осталась с тех пор отличительным признаком всей чисто академической философии. Однако отчасти еще все та же игра с парами противоположностей правит известными новейшими выворачиваниями интеллектуальных иерархий, марксистским перевертыванием гегелевской диалектики с головы на ноги и ницшевской обесценкой сверхчувственного и трансцендентного в пользу чувственного мира и жизненного импульса, выразившегося в воле к власти.

Поворот, занимающий нас здесь и явившийся следствием Галилеевых открытий, часто правда тоже интерпретировался в смысле этих освященных традицией опрокидываний и тем самым в смысле европейской истории духа, но он в принципе другого рода. Убеждение, что объективной истины для человека не существует и что он способен понять лишь сделанное им самим, явилось результатом не какого-то гипотетического рассудочного скептицизма, а конкретного открытия; оно и ведет соответственно не к настроению резиньяции, а либо к отчаянию, либо же, наоборот, оно становится стимулом повышенной активности. Не просто какое-то различие степени отделяет старинное недоверие философов к миру и к человеку от утраты мира в новоевропейской философии, открывшей в саморефлексии сознание как то внутреннее чувство, в силу которого человек вместо воспринимаемого предмета воспринимает само чувственное восприятие и в этом восприятии восприятия, в осознании его актов видит вообще единственную гарантию действительности. Философ Нового времени уже не повертывается прочь от обманчивого, преходящего чувственного мира к некоему иному миру вечных истин, но уходит от обоих этих миров, соотв. от мира и от мировой данности вообще, внутрь к своей собственной интимности. И открываемое им в этой внутренней сфере есть опять же не какой-то образ или отобраз, чья устойчивость позволяет его наблюдать и созерцать, но, напротив, пребывающие в постоянной подвижности чувственные восприятия и реакции сознания вообще. Эти процессы ощущения и осознания становятся с семнадцатого века подлинным предметом философии, и не подлежит сомнению что в данной области чрезвычайное усилие саморефлексии уже принесло и продолжает приносить результаты, способные тягаться с науками пусть не по своей релевантности, но зато по своей точности. Эта новоявленная философская наука не метафизика в старом смысле, она состоит в основном из теории познания и психологии сознания; однако в немногих случаях, когда выходя за пределы этих наук о сознании картезианское сомнение осуществлялось во всей своей универсальности и радикальности — людьми подобными Паскалю, Керкегору и Ницше, — можно утверждать, что философы экспериментировали с самими собой и своим сознанием не менее последовательно и пожалуй еще бесстрашнее чем естествоиспытатели с природой.

При всем восхищении перед этой отвагой, при всем уважении к высокой остроте новоевропейского философского ума

невозможно закрыть глаза на то, что философская мысль как таковая имела меньше влияния на ход Нового времени и отметила собою эти столетия меньше чем прежде. Не схоластическая мысль Средневековья, а новоевропейская философия вынуждена была довольствоваться ролью второй или даже третьей скрипки. После того как Декарт подчеркнуто выводил свою философию из открытий Галилея, философия, некогда мать и царица наук, шла, а иногда хромала вслед за науками, ослепляясь ее все более поразительными открытиями и силясь в каком-нибудь всеобщем наукоучении открыть a posteriori и конституировать a priori принципы, предположительно к ним приведшие, в явной или тайной надежде прийти все же в конце концов к mathesis universalis. Но точные науки не нуждались для своего собственного продвижения ни в каком наукоучении и ни в какой гносеологии; и вплоть до современного кризиса оснований они были довольно-таки уверены, что обойдутся без служанки, ancilla; явно они не нуждались ни в каком путеводителе, который нес бы перед ними факел, и если философия хотела повсюду носить за ними шлейф, то была ее забота (Кант). Так философы становились либо теоретиками науки, причем сами науки не могли сделать никакого употребления из их теорий, либо же они действительно делались, чего настойчиво требовал от них Гегель, органами-выразителями духа времени и мирового духа, как бы рупором, через который меняющаяся настроенность эпохи высказывала себя с концептуальной ясностью и точностью. Но ориентировалась ли теперь философия в качестве натурфилософии и теории науки на естествознание или в качестве философии истории и наконец экзистенц-философии на исторические науки, в обоих случаях ее усилием было что-то понять и „примириться“ с действительностью, формировавшейся без ее содействия. Можно считать что ни в какой другой области дух человеческий не поплатился за новоевропейский прорыв так, как в области философской мысли; и очень трудно сказать, что было решающей причиной этих потерь, новый примат деятельности над всеми другими человеческими способностями или сама по себе утрата истины, т. е. исчезновение понятия истины, остававшегося определяющим для всей европейской традиции.

Мы видели, что в смысле традиции действие занимало верховное место внутри vita activa. Однако новоевропейское перевертывание соотношений между vita contemplativa и vita activa никоим образом не имело следствием то, что отныне как бы автоматически действие выдвинулось на позицию, прежде занятую созерцанием и контемпляцией. Этот примат скорее прежде всего достался деятельностям, характерным для homo faber'a, деланию, изготовлению и созданию. Поскольку именно прибор и тем самым человек в своем свойстве изготовителя инструментов привели к новоевропейской революции, новая иерархия была вполне понятной. И не менее понятно то, что всякий научный прогресс с тех пор остался теснейшим образом связан с совершенствованием в деле изготовления новых инструментов и аппаратов. Так напр. эксперимент Галилея с падающими телами мог быть осуществлен в любой точке исторического времени; его единственной исторической предпосылкой было убеждение, что эксперимент и опыт дают знание. Напротив, все современное экспериментирование привязано к состоянию и к развитию техники, возникающей из естественных наук, и эксперимент наподобие опыта Майкельсона с интерферометром в конце прошлого века даже самым гениальным физиком „не мог бы быть проведен раньше"; им предполагалось развитие техники[61].

Но то, что создающее изготовление должно было занять первое место среди человеческих способностей, следовало не только из зависимости познания от конструирования аппаратуры. Решало скорее то, что элемент изготовления присущ самому эксперименту совершенно независимо от того, какими приборами он пользуется, поскольку он по сути дела уже сам продуцирует и подготавливает феномены, которые желательно наблюдать; само экспериментаторство есть уже вид и способ фабрикации. Вообще использование этих фабрикующих экспериментов для целей познания имело причиной убеждение, что знать можно только нечто сделанное своими руками; а для познания вещей, не сделанных человеком, из этого убеждения следовало, что надо пытаться имитировать и воспроизводить процессы, в ходе которых они первоначально возникли. Обсуждавшийся в истории естествознания перенос акцента со ста-

[61] *Whitehead*, op. cit., p. 116–117.

рого вопроса *что* и *почему* нечто есть, как оно есть, к современной постановке вопроса, заинтересованной только в том, *как* оно возникло, вытекает непосредственно из этого убеждения, а на вопрос о *как* может дать ответ только эксперимент. Постановка опыта воссоздает природный процесс, а именно так, как если бы дело шло о повторном воссоздании вещей самой природы. И хотя на начальных стадиях Нового времени никакой серьезный исследователь не мог бы себе и представить, до какой степени человек в действительности способен „изготовлять" природу, все же надо констатировать, что новая наука с самого начала поставила себя по отношению к природе как бы на точку зрения ее создателя, причем не по практическим причинам технической утилизации, а исключительно по той чисто „теоретической" причине, что иначе достоверность познания просто уже не давалась. „Дайте мне материю, я построю из нее мир! то есть дайте мне материю, я вам покажу, как из нее должен возникнуть мир"[62]. В этих словах Канта своеобразное новоевропейское соединение изготовления и познания доведено как бы до отчетливой формулы, и похоже на то, как если бы века, на протяжении которых науки пробовали познавать на путях создания, послужили лишь временем ученичества для мира, где человек теперь действительно изготовляет и создает то, за познание чего потом берется.

Продуктивность и творческая гениальность, эти боги и божки Нового времени, вот законодательные идеалы для homo faber'a с его фабрикующим изготовительством, т. е. те самые идеалы, по которым он мерит себя. Но в условиях Нового времени эти способности обнаруживают еще один аспект, оказывающийся впоследствии гораздо более релевантным. Новый перенос постановки вопроса с почему и что на как несет с собой то, что предметы познания являются процессами возникновения, а не вещами или вечными законами движения, т. е. объект исследования теперь собственно не природа или вселенная, а история, именно история возникновения природы, или жизни, или мироздания. Как раз естественные науки развились в Новое время до специфически исторических дисциплин, и причем задолго до того как специфическое историческое сознание модерна свело философию модерна к философии истории; в существе самих естественных наук было зало-

[62] Так у Канта в Предисловии к „Всеобщей истории природы и теории неба".

жено, что окончательно в девятнадцатом веке с развитием новых отраслей знания, геологии, или истории земли, биологии, или истории жизни, антропологии и т. д., они незаметно превратились в науку об истории природы, перенеся решающие для этой новой дисциплины понятия развития и эволюции даже в более старые отрасли знания, химию и физику, ботанику и зоологию. Главное то, что понятие развития определило как историческую, так и естественнонаучную мысль. А понятие развития есть неизбежное следствие того, что познание природы увидело себя зависимым от процессов, которые имитировала и воспроизвела в эксперименте инженерная гениальность homo faber'a; природа, встречающая нас в эксперименте, есть по сути дела „процесс“ [63], и все всплывающие в эксперименте природные вещи суть не что иное как функции или экспоненты этого процесса. Так понятие процесса выдвигается на место, прежде занятое понятием бытия, или бытие вообще воспринимается лишь как процесс. И если некогда к существу бытия принадлежало самопоказывание и выступание в явленность, то в существе процесса заключается пребывание его самого в невидимости, возможность заключить о его наличии лишь исходя из определенных данных, не являющихся уже собственно феноменами. Этот процесс был исходно тем процессом изготовления, который „растворяется в продукте“, т. е. как раз не показывает себя в своем произведении; продукт в своем феноменальном составе высказывает о процессе не больше, чем то, что тот — на основании опыта, имеющегося у homo faber'a с изготовлением — должен иметь место, т. е. должен так или иначе предшествовать действительному существованию всех вещей.

Вместе с тем, исключительное подчеркивание процессуального характера всего сущего за счет интереса к вещам, к самим продуктам, никоим образом не характерно для образа мысли homo faber'a. Для него процесс изготовления, как бы важен он ни был, остается вполне средством для цели; он движется в мире целей, достигаемых средствами, но не в таком мире, который как окружающий нас мир модерна сам есть процесс. Глядя с

[63] К аксиомам всех естественнонаучных дисциплин принадлежит сегодня, что „природа есть процесс“ и что наука имеет дело с исследованием процессов, случаев, событий, а не вещей, или что „вне процессов вообще ничего нет“. Так у Уайтхеда (*A. N. Whitehead*, The concept of nature, p. 53, 55, 66).

точки зрения создателя и изготовителя, современная картина мира являет тоже образ „перевернутости“, а именно мира, где средства, процесс изготовления или развертывания стали важнее целей, изготовленных или сформировавшихся вещей. Причина, почему в картине мира, определяемой естественными науками, не говоря уж о его зависимости от изготовительных способностей homo faber'а, сам процесс изначально выдвинулся в средоточие интереса, очевидна: ученый изготовляет что бы то ни было лишь ради познания, не ради изготовления вещей, и что бы на базе своего познания он ни мог произвести, для него это просто побочный продукт, чисто попутное явление. Даже сегодня, живя уже в мире, внешний облик которого определяется исключительно развившейся из наук техникой и заполнен вещами, без этой науки никогда бы не возникшими, исследователи естественно все еще единодушны в том, что техническая применимость их результатов имеет вторичное значение.

Сдвиг соотношения между средством и целью внутри активного естественнонаучного исследования в том смысле, что *как* возникновения приобрело значительно большее значение чем *что* возникшей вещи, мог оставаться незаметным до тех пор, пока господствовала механистическая картина мира, соответствующая мировоззрению homo faber'а. Это мировоззрение, как известно, всего явственнее выразилось в знаменитом сравнении соотношения между Богом и природой с соотношением между часовщиком и изготовленными им часами. В нашем контексте дело идет не столько о том, что представление восемнадцатого столетия о Боге явно обожествляло самозидательные способности homo faber'а, сколько о том, что в представлении природы по образу часов мышление Нового времени о процессе очевидно еще ограничено. Ибо хотя все отдельные природные вещи уже как бы поглощены процессом, через который они вообще возникли, природа как таковая, подобно самим часам, есть не процесс, а более или менее стабильный конечный продукт божественного изготовителя. Образ часов и часового мастера именно потому так поразительно адекватен, что с одной стороны в движениях часового механизма он указывает на процессуальный характер природных вещей, при том что с другой стороны в образе самих часов как предмета все еще дают о себе знать подлинные черты изготовления, а именно разница между изготовителем и изготовленным, часовым мастером и часами.

Механистическая картина мира, в которой так явственно говорила о себе ранняя победоносность homo faber'а, оказалась со временем в ходе естественнонаучного исследования, сути современной науки, совершенно неадекватной. Она держалась только до тех пор пока и только там где гносеологическая проблематика, изначально лежавшая бременем на новом образе мысли, устранялась в том смысле, что люди просто отказывались от попыток познания природы, т. е. от точного познания вещей, не самим человеком сделанных, и взамен обращались к тому, что однозначно было обязано своей наличностью и своей такостью существованию и деятельности людей. Таков был путь, по какому пошел Вико, когда от естественных наук он обратился к историческим, ибо этот поворот, как он сам подробнейше объяснил, следовало приписать исключительно его стремлению к достоверности познания, возможность которой он предвидел лишь там, где приходится иметь дело исключительно только с произведениями человека [64]. Новоевропейское открытие истории и историческое сознание модерна своими сильнейшими импульсами в том, что касается их возникновения, обязаны и не вновь пробудившемуся воодушевлению величием человека в смысле Ренессанса и не убеждению что смысл человеческого существования обнаруживается в истории человечества; они

[64] Вико сообщает об этом в четвертой главе цитированного выше сочинения: поскольку природа создана Богом, только Бог способен познать происходящее в природе. Идеал познания математика, но лишь потому, что математические величины порождены самим человеческим рассудком: geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. Трактат интересен во многих отношениях. Он написан примерно за 15 лет до „Scienza nuova" и показывает причины, подвигнувшие Вико отойти от наук о природе и в конечном счете обратиться к „новой" исторической науке. Но эту новую науку он еще не открыл. Пока он критикует науки с точки зрения старой нравственной науки политики. Лишь после написания этой работы ему должно было проясниться, что история в таком же смысле создание людей, в каком природа создание Бога. В рамках начала восемнадцатого века этот поворот дела еще исключение, и Вико явно предтеча позднейшей исторической науки и философии истории. Заслуживает упоминания, что первоначально он задумывался о какой-то новой политической философии. Думая о процессах, развернувшихся после Французской революции, можно пожалуй сказать что всякий раз, когда вроде бы можно было почти что ожидать от Нового времени обновления политической философии, эта последняя быстро превращалась в философию истории.

возникают скорее как возможность ответа на картезианское сомнение и в стремлении открыть внутри сознательного поля картезианской философии область, где человеческое познание могло бы пройти проверку на достоверность.

На том же уровне располагаются все на удивление многочисленные попытки семнадцатого и восемнадцатого столетий найти теорию, по которой можно с научной точностью изготовлять политические институты, способные упорядочить дела человеческие с такой же надежностью, с какой часы упорядочивают движение времени, а понятое как часы творение правит природными процессами. Политическая философия этих столетий, имеющая своим величайшим представителем Гоббса, всегда сводится к отысканию путей и способов „создания искусственного живого существа... называемого Сообществом, или Государством“ [65]. При этом у Гоббса еще можно явственно распознать, что настоящая побудительная причина для философии так решительно вторгнуться в область, прежде считавшуюся ею второстепенной, было сомнение [66], а именно сомнение в себе самой; с другой стороны, именно саморефлексия — искусство, как Гоббс говорит, „читать в себе самом“, — казалось, вооружала методом, с которым можно построить правила для касающегося самого человека „искусства“, „art of man“, чтобы в опоре на него воздвигнуть и обустроить мир, в точности отвечающий „искусству природы, каким Бог создал Вселенную и управляет ею“. При этом познавательная ценность саморефлексии для политики покоится очевидно на „подобии мыслей и страстей одного человека мыслям и страстям другого“. Так что и здесь, где дело идет о создании самого мирского из всех „художественных произведений“, мир как возможный источник правил и мер исключен и за основу берутся порывы и страсти, нуждающиеся как бы лишь в подключении расчетливого разума, чтобы у людей вырос дом, как у улитки ее ракушка. Но страсти и порывы, обнаруживаемые саморефлексией Гоббса, отличаются от декартовского сознания тем, что сами они суть процессы, необходимые в свою очередь для приведения в действие механизма. И таким образом у Гоббса тоже уже встречается метафора часов, с которыми он сравнивает человеческое тело и

[65] Так у Гоббса во Введении к „Левиафану“.

[66] Так у Майкла Оукшотта в превосходном введении к его изданию „Левиафана“ (*Hobbes Th.*, Leviathan, ed. by Michael Oakeshott. Blackwell's political texts, 1946, 2nd ed. 1957, p. XIV).

подвижность страстей, так что и создание сообщества, „искусственного человека", сводится к тому чтобы „создать автомат, движимый своими пружинами и колесами как движутся часы"[67].

В этом приложении результатов новоевропейского естествознания к политике выясняется, что понятие процесса, первоначально идущее от эксперимента, от попытки воссоздать процесс природного возникновения в искусственных условиях, а тем самым от мира опыта homo faber'а, вполне утверждается как принцип действия в сфере человеческих дел. Так во всяком случае могло бы казаться теоретически и с первого взгляда. Ибо теоретически никак нельзя отрицать, что не только страсти и порывы, но вообще все воспринимаемые саморефлексией предметы суть движения и процессы: только предмет обнаруженных в сознании актов, насколько ему как вещи внешнего мира приписывается реальность, остается неподвижно тем, что он есть, и переживает в своей идентичности акт своей воспринятости — подобно тому как тоже только мысли мышления, но никогда не само мышление трансцендируют вечную подвижность недр сознания. И поскольку homo faber углубляется в саморефлексию, отказываясь от ориентации на предметный мир, он тоже руководится в своей деятельности уже не идеями, моделями или образами изготовляемых вещей, а процессами, порывами и страстями, как это называли более древние эпохи, или процессами приобретения и потребления, предметно уже не определенными и потому в принципе ненасытимыми.

Попытка Гоббса с помощью понятия созидательного расчета заново обосновать теорию политики имела большое значение, поскольку он непосредственно попытался применить найденные в естественных науках правила к области человеческих дел; более бескомпромиссным, последовательным, более бесстрашным представителем современный рационализм с его теперь уже банальным противопоставлением разума и страсти не может похвастаться. Но несмотря на несомненно гениальное остроумие Гоббса и на не менее бесспорную, гигантскую продуктивность семнадцатого и восемнадцатого веков в области политической философии и теории философия Нового времени именно тут потерпела первое крушение, причем просто потому что, верная знамени, под которым она выступила, она не могла достичь действительности и понять модусы действительного. Вполне оправданное в области создания представле-

[67] *Oakeshott*, ibid., p. LXIV.

ние, согласно которому действительным станет лишь то, что я собираюсь сделать, постоянно опровергается ходом событий, возникающих из-за поступка и всего чаще включающих в себя абсолютно неожиданное. Действовать в модусе изготовления, соотв. мыслить в форме вычисления последствий значит исключать неожиданное и тем самым само по себе событие, ведь было бы неразумно, соотв. иррационально опираться на то, что является не более чем „бесконечно неправдоподобным". Но поскольку, во всяком случае в области человеческих дел, событие образует поистине фактуру действительности, составляя сверх того саму суть действительного, было бы крайне нереалистично как раз с ним-то и не считаться, т. е. не быть готовым к тому, что произойдет нечто не предусмотренное никаким расчетом. Политическая философия Нового времени, величайшим представителем которой остается Гоббс, спотыкается о неразрешимую дилемму, когда рационализм оказывается ирреальным, а реализм иррациональным, — что как раз и означает прекращение согласования между действительностью и человеческим разумом. Гигантское предприятие Гегеля, „примирить дух с действительностью" — и такое примирение до сего дня остается глубочайшей заботой всякой философии истории, — уже показало что новоевропейский разум терпит крушение на утесах действительности.

Образ мысли Нового времени так резко и необратимо отличается от всей традиции именно радикальностью отчуждения от мира, которая смогла распространиться даже на самое мирское из всех человеческих занятий, изготовление, овеществление, опредмечивание, учреждающее мир. Это отчуждение от мира идет намного дальше простого перевертывания соотношения созерцания и действия или также мышления и поступка. Не возвышение homo faber'a в ранг, некогда занятый феорией, довершает разрыв с созерцанием как высшей формой человеческого познания, а абсолютизация понятия процесса при истолковании изготовления. В сравнении с этим переупорядочение иерархии внутри vita activa, когда изготовление просто достигло почета, исходно принадлежавшего политическому действию, имеет вторичное значение. К тому же, как мы уже замечали, этот исходный иерархический порядок и без того, пусть и неявно, уже очень рано, а именно с началом политической философии вообще, был подорван глубоким недоверием сократической школы к полису, к политике вообще и к способности действовать в частности.

Этот факт легко не заметить, потому что вышедшая из сократической школы политическая философия ориентируется пока еще на узаконенный полисом ценностный порядок человеческих занятий, пусть даже по своему содержанию она уже обращается против него. Чтобы ясно видеть эти вещи, надо уже держаться собственно философских сочинений Платона и Аристотеля, где они, естественно, значительно свободнее высказывались об этих вещах и не стеснялись перевертывать соотношение между созданием и действием в пользу создания. Так Аристотель в „Метафизике" заговаривает о различных формах познания и без всякого смущения выражает тут мнение, что *διάνοια* и *ἐπιστήμη πρακτική*, практически планирующее мышление, ведущее к решениям, и политическая наука принадлежат к низшим формам познания, выше которых стоит *ἐπιστήμη ποιητική*, сопутствующее изготовлению знание, поскольку оно непосредственно исходит из *феории*, созерцания истины, и ведет к ней[68]. И философское основание этого приоритета — никоим образом не политически мотивированное недоверие к действию, обсуждавшееся нами в другой связи (см. § 31), а гораздо более принудительное для мысли и ее постижений внутреннее родство созерцания и создания — *θεωρεῖν* и *ποιεῖν*, — соотв. заключенное в самой сути дела противоположение созерцания и действия. Решающе для этого внутреннего родства, во всяком случае в рамках греческой философии, то, что опыт созерцания можно было иметь в сфере создания, но не в сфере поступка, и именно поскольку это создание руководствовалось „идеей", зримой моделью, которая предшествует процессу создания и переживает его и познавательная ценность которой заключается в том, что она впервые показывает создателю, что он намерен изготовить, а потом дает ему в руки правила, позволяющие судить о качестве созданного.

Исторически выдвижение созерцания как высшей формы познания, развитие которой мы впервые находим в сократической школе, имеет по меньшей мере двоякое происхождение. Оно находится в очевидной внутренней связи со знаменитым высказыванием Платона об удивлении, *θαυμάζειν*, в котором начало философии и которое Аристотель еще раз подчеркнуто упоминает в начале „Метафизики"[69]. Напрашивается до-

[68] См. Метафизика 1025b 25 слл. и 1064a 17 слл.

[69] У Платона см. Теэтет 155: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη* — „большей частью у фи-

гадка, что платоновская формулировка была прямым следствием того, пожалуй, самого потрясающего опыта, оставившего неизгладимую печать на учениках Сократа от общения с учителем: лицезрение человека, чья мысль не раз захватывала его настолько, что бросала в состояние полной погруженности, проявлявшейся внешне в абсолютной, длившейся часами неподвижности. Так же сама собой напрашивается мысль, что это потрясенное изумление перед чудом бытия как такового было принципиально бессловесным, что к его содержанию не могла приспособиться речь и словесное сообщение. Во всяком случае таким путем можно было бы объяснить, почему Платон и Аристотель, при всех прочих глубоких различиях между собой по крайней мере формально характеризовавшие удивление как источник философии, сходились также и в том что конец и цель всякого философствования опять же должны выливаться в состояние бессловесности, в созерцание, не передаваемое речью. В той философии *θεωρία* есть лишь другое, более смиренное и нащупывающее слово для *θαυμάζειν*; созерцание истины, к чему в итоге приходит философствование, есть концептуально и философски проясненное удивление, с которого всё и начиналось.

Дело однако имеет еще и совершенно другую сторону, всего прозрачнее обнаруживающуюся в учении об идеях, причем как в его содержании, так и в терминологии и в привлекаемых примерах. Эти последние главным образом всегда имеют отношение к опыту создателей, чье внутреннее око воспринимает прообраз вещи, которому и следует потом при изготовлении предмета. Для Платона эта модель, воссоздаваемая, но не создаваемая творцом, преддана человеческому духу. В качестве такой предданности ему присуща некая мера постоянства и совершенства, при воссоздающем опредмечивании рукою человека никоим образом не актуализирующаяся, но наоборот решительно слабеющая. Так что прообразы, являющие чистому созерцанию свою полноту и вечность, становятся несовершенными и преходящими в ходе вторгающегося подражания, следующего за созерцанием. Отсюда следует что установка, дей-

лософа это состояние, удивление; в самом деле, начало философии не иное как это". Аристотель в начале „Метафизики", кажется, почти буквально цитирует эту фразу Платона (982b 12); при ближайшем всматривании однако оказывается что он говорит о чем-то совершенно другом, а именно о роде удивленной внимательности, стимулирующей к прослеживанию вещей. Для него „начало философии" заключается в стремлении „выбраться из незнания".

ствительно адекватная моделям и „идеям“, руководящим при всяком создании и изготовлении, есть та, которая оставляет им быть такими, какими они предстают внутреннему оку. Платон как бы говорит: решись человек отказаться от своей способности создавать вещи, уйдя в чистое созерцание, с какого начинается процесс создания, он смог бы созерцать совершенное и участвовать в его всегда-бытии. Но это „контемплятивное“ созерцание в строгом смысле слова не имеет вовсе ничего общего с отвечающим чуду бытия удивлением, ведущим в сократическую погруженность. Оно происходит от опыта создания-изготовления, оставаясь привязано к нему и после того как отрешилось от всякого делания; это, вот уж действительно контемплятивное, вглядывающееся созерцание посвящается уже не бытию в целом, но именно „идее“, модели, разве что эта последняя теперь инициирует и направляет не делание, а состояние, в котором созерцание как таковое абсолютизируется.

Для того, что в философской традиции понимается под контемпляцией, эта вторая форма созерцания стала решающей. По этой причине неподвижность, в состоянии бессловесного изумления являющаяся лишь непреднамеренным, внешним признаком погруженности, смогла стать непременным условием и тем самым поистине главным требованием, предъявляемым к vita contemplativa. Дело здесь уже не в том что человек захвачен изумлением и как бы брошен в неподвижность, но он с того и начинает, что вполне сознательно отставляет в сторону все занятия и движения, чтобы сперва прийти в состояние контемпляции. Читая, главным образом в средневековых сочинениях, о радости и блаженстве созерцания, приобретаешь впечатление что философы хотели как бы заманить homo faber'а и убедить его в конце концов опустить руки и увериться в том, что его сильнейшее стремление, порыв к долговечности и бессмертию, найдет себе удовлетворение не в предметной деятельности, но лишь в окончательном и полном понимании недоступности прекрасного и совершенного для этих его человеческих рук. У самого Платона бессловесное удивление — начало и конец всякой философии, вырастающей из основания, глубину которого ей самой не измерить, и растворяющейся в высоте, куда ей самой не подняться, — еще настолько явственно пронизывает как специфически философскую страсть к вечному, так и специфическую ремесленно-художественную тоску по постоянному и совершенному, что отчетливо различить их в его творениях трудно. Но простой факт, что философское бес-

словесное изумление относится по-видимому к опыту, доступному для немногих, тогда как наблюдательно-созерцательный взгляд ремесленного творца был, по крайней мере тогда, еще обыденным опытом, имевшимся у многих, естественно повлиял на решение о том, на какой из двух видов созерцания призвана опираться теория контемпляции. Уже Платон сделал выбор в пользу homo faber'а, когда начал заимствовать примеры и иллюстрации из сферы изготовления, чтобы быть более доходчивым, и это решение могло стать лишь более однозначным, когда христианство потребовало определенного минимума медитации и контемпляции от всех верующих.

Как бы тут ни обстояло дело в частностях, решающим является то, что концепцию, практику контемпляции и соответствующий образ жизни определил не восторг, ведущий к философии, но, если можно так сказать, homo faber в маске философа. Vita contemplativa, насколько она понимает себя как противоположность vita activa, заключается по своей сути в отрицании именно ремесленно-деятельной жизни, задача которой создавать и изготовлять, насильственно воздействовать на природу с целью обустроить для смертных людей их местожительство на земле, и это теперь как бы перевертывается в жизнь ненасилия и бездействия, оставляющую все существующее таким, каким оно предстает наблюдению, чтобы самому поселиться по соседству с непреходящим и вечным. Homo faber'а можно было склонить к такому видоизменению своих способностей, потому что именно с радостями созерцания он был очень хорошо знаком на собственном опыте созидательной деятельности; никакого настоящего переворота ему при этом не требовалось, и от радикализма той *περιαγογή*, которой Платон требует от философов, дело тут очень далеко. Homo faber должен был только опустить бездеятельно руки, распространив до бесконечности и абсолютизировав одну из фаз своей собственной деятельности, созерцание *эйдоса*, непреходящего прообраза, вместо того чтобы оставить созерцание лишь начальной ступенью и использовать созерцаемое как модель для воссоздания; и на это действительно могли решиться по крайней мере все осознавшие, что красота и совершенство первообразов недостижимы усилиями рук человеческих.

Если бы поэтому новоевропейское сомнение в примате созерцания над деятельностью любого рода имело результатом лишь опрокидывание соотношения между созерцанием и деятельностью, то схема традиционного порядка известным об-

разом лишь вернулась бы на свою исходную позицию. Эта схема была впервые взорвана, когда в толковании самого создания центр тяжести полностью переместился с произведения и его вечной руководящей изготовителем модели на процесс изготовления, так что теперь дело шло уже не о том, что такое вещь или какой предмет надлежит изготовить, но исключительно о том, как и благодаря каким средствам и процессам нечто возникло и как эти процессы можно воспроизвести. Ибо это смещение центра тяжести имплицировало как неспособность созерцания достичь истины, так и вообще утрату созерцанием своей ведущей роли внутри vita activa с прекращением его принадлежности к опыту, способному заявить о себе в повседневности и служить для философии ориентиром в целях понимания.

43 *Провал homo faber'а и калькуляция счастья*

Если направить внимание исключительно на события, ознаменовавшие начало Нового времени, и продумать лишь непосредственные последствия, с такой неуклонностью вытекавшие из открытия Галилея, что в своей очевидности они должны были прямо-таки ослеплять мыслителей семнадцатого века, то перевертывание соотношения теории и практики, соотв. вытеснение созерцания из числа важных человеческих способностей как бы само собой разумеется. Таким же самоочевидным представляется то, что это перевертывание подняло на высшую ступень человеческих возможностей homo faber'a, создание и изготовление, а не человека поступающего и не animal laborans.

И эти самоочевидности на первый взгляд вроде бы вполне подтверждаются. Среди выдающихся черт Нового времени от его начальных стадий вплоть до мира, в котором мы живем, повсюду можно проследить типичные образы поведения homo faber'a: тенденцию трактовать все преднайденное и преданное как средство; большое доверие к орудиям и высокая оценка производительности в смысле производства искусственных предметов; абсолютизация категории цели-средства и убеждение что принцип полезности способен разрешить все проблемы и объяснить все человеческие мотивы; суверенная распорядительность, для которой всякая данность сразу становится материалом и вся природа воспринимается как „гигантски гро-

мадное полотно, из которого мы можем выкраивать что хотим, чтобы снова перекроить все по нашему желанию"[70]; приравнивание ума к остроумию или изобретательности и презрение ко всякой мысли, нацеленной не просто на „производство искусственных предметов, прежде всего инструментов, позволяющих производить инструменты, чтобы и далее варьировать это производство до бесконечности"[71]; наконец, естественность, с какой отождествляются поступок и изготовление, т. е. всякое действие понимается в смысле изготовления.

Прослеживание этих сдвигов в деталях увело бы слишком далеко, да это и не нужно; они легко прослеживаются в принципиальной убежденности естественных наук, еще и сегодня полагающих, что они создают лишь порядок в „голой неупорядоченности", в „дикой пестроте природы"[72], поскольку они заменили в языке своих понятий старинные представления о гармонии и простоте моделями и образцами, которые требуются homo faber'y для его созданий. Их можно с равным успехом проследить и по основоположениям классической политической экономии, где высшим идеалом является продуктивность и где предрасположенность против всякой не непосредственно производительной деятельности даже Маркса толкнула на то, чтобы свое требование справедливости для рабочего класса, само по себе такое понятное, обосновывать его „производитель-

[70] См. *Henri Bergson*, Evolution créatrice, 1948, p. 157. Анализ места Бергсона в философии модерна завел бы тут слишком далеко. Подобный анализ должен был бы исходить из примата homo faber'a над homo sapiens'ом у Бергсона, из постоянно повторяющегося противоположения жизни и духа и наконец из разбора изготовления и „практики" как собственного источника мысли. Бергсоновская философия часто производит впечатление хрестоматийного примера того, как ранненовоевропейское убеждение в примате создания над мышлением разлагается в вытекающий отсюда абсолютный примат жизни над всем прочим. Громадное влияние Бергсона на развитие теории труда во Франции можно объяснять тем, что он еще сумел безраздельно принять в свою мысль обе тенденции Нового времени, не уяснив себе, что они собственно противоречат друг другу. Не только более старые работы Эдуарда Берта и Жоржа Сореля, но также и написанный в 1929 году „Homo faber" Адриано Тильгера и даже „L'Être et le travail" Жюля Вюиллемена (1949) еще по существу пользуются понятиями бергсоновской чеканки, хотя Вюиллемен, подобно почти всем современным публицистам во Франции, собственно гегельянец.

[71] *Bergson*, op. cit., p. 140.

[72] *Bronowski*, op. cit.

ностью“, перетолковывая таким образом труд в смысле изготовляющей деятельности. Всего отчетливее они дают о себе знать в прагматических течениях новоевропейской философии, добавивших к картезианскому универсальному отчуждению мира принцип полезности, так решительно взявший верх в английской философии с семнадцатого, а во французской с восемнадцатого века, что здесь часто просто уже и представить себе нельзя, как люди в своем поведении могут иметь другие мотивы кроме выгоды. Обобщая, вполне можно сказать что самое старинное убеждение homo faber'а, а именно что человек есть мера всех вещей, в Новое время возвысилось до статуса всемирно признанного общего места.

Что требует объяснения, так это не высокая оценка homo faber'а модерном, а тот факт что эта оценка не стала еще более универсальной и главное не продержалась дольше, но вместо этого за ней относительно скоро последовало возвеличение труда. Это вторичное перевертывание иерархии занятий внутри vita activa произошло постепенно и приняло гораздо менее драматические формы чем перемена мест теории и практики вообще и перестановка действия и изготовления в частности. Новой высокой оценке труда предшествовали известные, для Нового времени крайне характерные отклонения и перемены в традиционном образе мысли homo faber'а, по сути заложенные в природе самого новоевропейского сдвига. Что в конечном счете все-таки еще не вязалось с образом мысли homo faber'а, было новоевропейское понятие процесса. Для homo faber'а как такового перенос в Новое время акцента с *что* на *как*, с самой вещи на процесс изготовления, вовсе не был полным счастьем. Он одним разом лишил ориентированного на изготовление и делание человека тех твердых правил и однозначных мерок, которые во все времена служили большинству людей путеводной нитью для их действия и критериями для их суждения. Итоговая обесценка всех ценностей в современном мире несомненно объясняется не только и возможно даже не в первую очередь развитием товарного общества, хотя не подлежит сомнению, что только в его рамках меновая стоимость могла одержать такую решительную победу над потребительной стоимостью, что обмениваемость и тем самым релятивизация начали определять „стоимость“ всех предметов. Для мысли Нового времени, насколько она определяется развитием современной науки и современной философии, по меньшей мере было столь же решающим то, что человеческая экзистенция

вообще понималась как встроенная в два надчеловеческих и объемлющих процесса, природы и общества, словно род человеческий не шагает, а его тащат в непредвиденное и бесконечное будущее, от которого не приходится ожидать никакого упорядочивающего процесс смысла и в котором, наоборот, все цели и назначения неудержимо идут ко дну.

Иначе говоря, великая революция в образе мысли, принесенная Новым временем, невероятно расширила способности homo faber'а, научила его изготовлять аппараты и изобретать инструменты, дающие возможность измерять бесконечно малые и бесконечно большие величины и оперировать ими, но в то же время она отняла у него надежные мерки, которые со своей стороны, располагаясь по ту стороны процесса изготовления, предоставляли ему подлинный, в самой его деятельности коренящийся доступ к чему-то абсолютному и безусловно надежному. Одно было несомненным, что ни одно из занятий vita activa не было больше чем изготовление задето утратой созерцания и контемпляции как смыслонаделяющей человеческой способности. Ибо в отличие от действия, по своему существу заключающегося в развязывании всевозможных процессов, и в отличие от труда, остающегося привязанным к процессу обмена веществ в организме, изготовление рассматривает процессы, с которыми имеет дело, как нечто вторичное, как голые средства для своих целей и объективных назначений. Сверх того, естественно, никакая другая человеческая способность не была задета так глубоко новоевропейским отчуждением от мира и не имела так много чего терять от перенесения Архимедовой точки в сознание, как способность, чей собственный смысл состоит в воздвижении мира и произведении вещей мира.

Неотвратимое падение homo faber'а в условиях Нового времени, неизбежная неудача его усилий утвердить в современном мире свои мерки и оценки были собственно уже решенным делом, когда принцип полезности, поистине средоточие изготовляющей мысли, был заменен вычислением счастья, принципом „максимального благополучия максимального большинства"[73]. Это произошло уже в конце восемнадцатого века,

[73] Знаменитая формула Джереми Бентама из „Введения к принципам нравственности и законодательства" (1789) явно идет от Джозефа Пристли и состоит в очевидном родстве с „la massima felicita divisa nel maggior numero" — см. об этом у Лоренса Лафлёра в его Введе-

и с тех пор первоначальное убеждение Нового времени, что человек способен познавать только то что сам сделал — сперва казалось бы исключительно благоприятное для перспектив homo faber'a, — все больше и больше уступало еще более адекватному специфически новоевропейской мысли убеждению что все сущее есть лишь функция и экспонент процесса; а это процессуальное мышление чуждо или даже враждебно противостоит потребностям и идеалам ментальности, ориентированной на изготовление. Ибо принцип полезности хотя и постулирует в качестве своей абсолютной точки отсчета человека, превращающего сущее в сырье чтобы использовать его и производить из полученного материала предметы, но он постулирует тем самым также и объективный мир предметов потребления, предстающий человеку пусть и не прямо как мир, но по меньшей мере как окружающий мир. Когда это соотношение между человеком и окружающим миром теряет под собой обеспечение, когда в предметах мира видят уже не в первую очередь их потребительную ценность и судят о них не по их полезности, когда все вещи становятся вместо этого более или менее произвольными, в любой момент заменимыми побочными продуктами процесса производства, в ходе которого они возникли, когда конечный продукт производственного процесса уже более не конечная цель и произведенный предмет уже не достигает как бы покоя в своем применении, исходно предустановленном, но должен служить для того, чтобы „произвести что-то другое", — то с принципом полезности действительно далеко уже не уедешь; предмет уже никакая не „абсолютная" ценность, его ценность „второстепенная, а мир, не содержащий первичных ценностей, не может содержать и вторичных"[74].

нии к хафнеровскому изданию Бентама. Галеви (*Elie Halévy*, La Formation du radicalisme philosophique, 3 vol. 1901–04; The Growth of Philosophical Radicalism, 1928) указывает на то, что как Беккариа, так и Бентам зависимы от Гельвеция „De l'Esprit".

[74] *Lafleur*, op. cit., p. XI. — Бентам лично против утилитаризма, потому что „the word *utility* does not so clearly point to the ideas of *pleasure* and *pain* as the words *happiness* and *felicity* do" (примечание на с. 1 издания Хафнера). Его основной упрек принципу полезности тот, что пользу нельзя измерить и выразить численно; а без возможности такого вычисления, полагает он, не было бы никакой возможности объективного критерия справедливости и несправедливости. Бентам выводит принцип наслаждения из принципа полезности, совершенно освобождая понятие пользы от идеи употребимости (см. § 3 пер-

В принципе эта радикальная утрата ценности внутри ограниченной концептуальной сферы самого homo faber'а происходит уже тогда, когда он начинает видеть в себе не изготовителя вещей и создателя творений рук человеческих, но производителя орудий, а именно прежде всего фабриканта „орудий для производства орудий", изготовляющего попутно и вещи. Если кому-то в этой связи вообще еще захочется применять принцип полезности, он обратится прежде всего не к предметам употребления и их непосредственной пользе, а к производственному процессу как таковому. Все, что так или иначе повышает производительность или снижает необходимое для производства напряжение и усилие, считается полезным. Это означает что мерилом становится уже не применение и употребление, а „удовлетворение" — сумма удовольствия и неудовольствия, испытываемая в производстве или потреблении.

Изобретенное Бентамом „вычисление страдания и удовольствия" несло двойную выгоду, вводило по видимости математический метод в этические науки и вместе с тем вроде бы предлагало принцип, опирающийся исключительно на саморефлексию. Под „счастьем" он понимал конечную сумму ощущений удовольствия, остававшуюся после вычитания из них чувств неудовольствия; но это находимое путем математического вычисления удовольствие проявляется исключительно в сознании, оно не имеет внешних признаков подобно богатству или здоровью и остается таким образом замкнуто само на себе и отрезано от внешнего мира, подобно декартовскому cogito me cogitare. Невысказанная исходная посылка Бентама конечно та же самая что и в философии начала Нового времени; она предполагает, что общее всем людям не мир, а повторяющаяся в каждом отдельном экземпляре тождественность определенных свойств, собственно только и позволяющая ему вычислить с псевдоматематической достоверностью сумму чувств удовольствия и неудовольствия. Если слово гедонизм уже для позднеантичного эпикурейства не на своем месте, то прямо-таки гротескно применять его в отношении модерна с его мировоззре-

вой главы его труда). И это освобождение знаменует поворотный пункт в истории утилитаризма. Ибо хотя принцип полезности тоже первично отнесен к Я, однако лишь Бентамом этот принцип был радикализирован так, что все связи с независимым миром употребительных предметов отпали и теперь осталось действительно иметь дело лишь с ощущением пользы, соотв. наслаждения, или, как говорит Галеви, с эгоизмом, возведенным в универсальный принцип.

нием, имеющим очень мало общего со старой философской школой. Принцип гедонизма, как мы уже упоминали, не удовольствие, а избежание неудовольствия, и Юм, который в отличие от Бентама был философом, очень хорошо знал, что истинный руководящий принцип гедонизма не удовольствие, а боль, не желание, а страх. „Если вы спросите, почему [кто-либо] хочет здоровья, он уверенно ответит, потому что болезнь мучительна. Если вы продолжите свои расспросы и захотите знать причину, почему он ненавидит боль, то невозможно, чтобы он когда-либо смог ее назвать. Это конечная цель, никак не соотносящаяся с каким-либо другим предметом стремления“[75]. Причина этого своеобразного обстоятельства та, что только боль, но никогда не наслаждение, совершенно независима от какого-либо объекта, будучи вообще единственным состоянием, в каком человек действительно ничего не чувствует кроме самого себя; в удовольствии, наоборот, наслаждаются не самим собой а предметом. Боль есть единственное поистине абсолютно внутреннее чувство, которое по беспредметности вполне может соперничать с логическими и математическими умозаключениями и убедительная сила которого вполне сравнима с силой очевидности этих последних.

Укорененность гедонистического мировоззрения в опыте боли как своей основе одинакова, конечно, и в античности и в Новое время; однако эта укорененность все же получает в Новое время другой и усиленный оттенок. В античности в конечном счете сам мир заставлял людей замкнуться в себе, чтобы избежать причиняемого им страдания, а это значит что удовольствие и неудовольствие тогда сохраняют еще какое-то, пусть негативно окрашенное отношение к оставляемому миру. Многосложные разновидности отчуждения от мира в древности — от стоицизма и эпикурейства до гедонизма и цинизма — можно всегда объяснить глубоким недоверием к миру, стремлением защититься и спастись от мира, уйти от подстерегающих в нем нужды и опасностей, сосредоточившись на интимном, в сфере которого самость встречается лишь сама с собой. Новоевропейские аналоги этих течений, а именно пуританство, сенсуализм и наконец бентамовский гедонизм, возникают из недоверия человека к самому себе и восходят к сомнению, поставившему под вопрос способность чувств вмещать действительность, способность разума вбирать истину и тем самым совер-

[75] Цитируется по: *Halévy*, op. cit.

шенство человеческой природы вообще; их отправная точка не испорченность мира, а несостоятельность и порочность человеческой природы.

Эта порочность ни по своему происхождению, ни по своему содержанию не христианская и не библейская, хотя было неизбежно, коль скоро все происходило внутри иудео-христианской традиции, чтобы пуритане понимали ее как следствие первородного греха, тогда как сенсуализм большей частью сознательно обращался против христианства — причем оказывается трудно решить, что причинило больше вреда или было отвратительнее, пуританский фанатизм, враждебный чувству и человеку, или бесстыдство, с каким стыдливые и беззастенчивые последователи Бентама объявляли добродетелью то, что всегда считалось пороком. Если античность мобилизовала силу воображения и память чтобы вызвать иллюзию блаженной удовлетворенности — представление чувства боли, чтобы поднять нейтральную безболезненность до наслаждения, или воспоминание о счастливых моментах, чтобы забыть об острой боли, — то модерн нуждался в вычислении ощущений удовольствия и неудовольствия или в пуританской моральной бухгалтерии, зачисляющей заслуги в кредит, а прегрешения в дебет, чтобы тем или другим способом достичь иллюзии математической достоверности в делах счастья или спасения души. (Эти искусства морального расчета духу позднеантичных философских школ совершенно чужды. Стоит подумать лишь о самодисциплине, трезвости и строгом благородстве нрава, отличавших в античности человеческий тип, прошедший чеканку эпикурейской или стоической школы, чтобы заметить пропасть, отделяющую эти течения от новоевропейского пуританизма, сенсуализма и гедонизма. И в свете этой принципиальной разницы почти безразлично, отмечен ли еще современный характерный тип старинной, узколобой, фанатической самоправедностью пуритан или уже распался на стадии эйфории и депрессии, бессильного подчинения постоянно меняющимся настроениям, ставшего таким типичным для новейшего, всё себе дозволяющего эгоцентризма.) Мы вправе думать что сомнительного открытия, согласно которому „природа подчинила человечество власти двух суверенных господ, боли и удовольствия“ [76], и аб-

[76] Первая фраза труда Бентама гласит: „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure“. Галеви указывает здесь на почти дословное совпадение с Гельвецием,

сурдного представления о точной науке этики, которая позволила бы измерять градус интенсивности психических впечатлений и переводить результаты измерений в правила поведения[77], было бы недостаточно для обеспечения принципу удовольствия и калькуляции счастья такого влияния на духовную историю англоязычного мира.

В действительности за теорией святости эгоизма и благодетельной силы беззастенчивой защиты интересов во всех ее разновидностях, непревзойденная банальность которой задавала тон всякому обсуждению нравственных проблем в восемнадцатом и начале девятнадцатого веков, стояла другая точка отсчета, из которой по сути дела вытекал гораздо более могущественный принцип чем какой мог быть предоставлен калькуляцией удовольствия, а именно принцип самой жизни. Если присмотреться внимательнее, то выясняется, что удовольствие и неудовольствие, страх и влечение во всех этих системах имеют целью не столько „счастье", сколько интенсификацию жизни индивида и гарантирование жизненного процесса человеческого рода. Будь новоевропейский эгоизм действительно тем беззастенчивым порывом к наслаждению, за какой он себя выдает, он не мог бы никак обойтись без того, что в любом подлинно гедонистическом мировоззрении составляет непременное ядро аргументации, а именно радикальное оправдание самоубийства. Такового однако не обнаруживается ни в одной из этих систем, что одно уже указывает на то, что мы здесь по существу имеем дело с некоего рода философией жизни, а именно с философией жизни в ее самой вульгарной и некритичной форме. В конце концов все прочее оказывается отнесено так или иначе к самой жизни, именно поскольку интересы индивидов равно как интересы рода человеческого приравниваются к требованиям индивидуальной жизни или родовой жизни, как если бы само собой разумелось что жизнь среди благ превыше всего, как если бы в принципе не было такой жизни, которой следовало бы предпочесть смерть.

но говорит, что *„было лишь естественно, чтобы столь расхожая идея в конце концов привела к тождественной формуле"*. Это хотя и верно, но показывает, что мы здесь имеем дело с писателями, которые не являются философами; ибо в философии просто-таки невозможно чтобы какая-либо даже самопонятнейшая идея была выражена двумя авторами в одних и тех же словах, разве что один просто списал ее у другого.

[77] *Halévy*, op. cit.

Характерную неспособность homo faber'а утвердить себя в таких казалось бы благоприятных обстоятельствах Нового времени мы могли бы проиллюстрировать на другом, философски пожалуй более весомом примере. Радикальная юмовская критика традиционной философии начинается, как известно, с принципа причинности, и поскольку эта критика проторила путь позднейшему принципу эволюции, в ней нередко видели один из источников современной философии. И вот очевидно, что именно принцип причинности, т. е. две лежащие в его основании аксиомы, — что все существующее должно иметь основание (nihil sine causa) и что это основание должно быть более совершенным чем самое совершенное из его следствий, — вырастают из опыта, привычного в сфере изготовления и аксиоматически предполагающего, что выступающий в качестве причины изготовитель или создатель в принципе превосходит то, чему он причина, что он изготовил или создал. Поворотный пункт новоевропейской духовной истории, как он предстает в этой связи, приходится на момент замены парадигматического образа часовщика, в принципе трансцендирующего все изготовленные им часы, картиной органического развития, в которой благодаря принципу эволюции низшее существо, напр. обезьяна, может быть „причиной" развития более высокого существа, человека. В таком процессе развития, срисованном с явлений органического роста, не существует строго говоря ничего причинного, разве что кто-то захочет утверждать, что почка основание и причина цветка или что ребенок основание и причина взрослого человека.

В этой перемене образа мысли происходит нечто большее чем отказ от мертвенной окаменелости механистической картины мира. Латентный конфликт семнадцатого столетия между обоими возможными методами познания, явственно вытекавшими из открытия Галилея, экспериментом и изготовляющим, вторгающимся деянием, с одной стороны, и саморефлексией, с другой, в конечном счете был решен в пользу саморефлексии. Ибо единственное, что осязаемо предлежит как предмет саморефлексии, если только она вообще не хочет утонуть в опустошенном от всякой действительности осознавании, есть конечно биологический процесс живого организма. И поскольку этот биологический процесс, который саморефлексии доступен, представляет собой одновременно обмен веществ между человеком и материальной данностью, действительно может показаться что именно саморефлексия предлагает выход из ут-

ратившего реальность, отнесенного только к самому себе сознания, как если бы в человеке, пусть не в его сознании но в его телесном процессе, она нашла достаточно внешней материи, чтобы снова связать его с внешним миром. Расщепление субъекта и объекта, присущее всем процессам сознания и неустранимое в картезианском противопоставлении res cogitans, человека, и res extensa, окружающего его мира, совершенно исчезает в случае живого организма, чей жизненный процесс состоит в том что он смешивается с материей, телесно вбирает в себя res extensae, потребляет их и как бы снова возвращает внешнему миру. Не материализм, застрявший по существу на механической картине мира и никогда не выбирающийся из круга представлений homo faber'а, а натурализм, столь характерный для девятнадцатого века, разрешил проблему философии Декарта, поставив саму жизнь на место сознания и внешнего мира и таким путем вроде бы найдя по крайней мере на какое-то время мосты, способные снова установить связь между все больше отдаляющимися друг от друга областями философии и точных наук[78].

[78] Три крупнейших представителя философии жизни в модерне — Маркс, Ницше и Бергсон, отождествлявшие, каждый по-своему, жизнь и бытие. Это отождествление покоится на саморефлексии, поскольку жизнь, соотв. живое бытие есть собственно единственное „сущее", осознаваемое сознанием, когда оно имеет предметом лишь само себя. Однако хотя философия жизни в модерне по сути есть все еще философия сознания, она все же отличается от более ранних новоевропейских теорий сознания и познания тем, что понятие жизни как бы динамизировало и активизировало это сознание, еще окончательнее отдалив его от традиционного идеала истины и тысячелетней философской установки на созерцание. Таким образом бунт этой философии модерна, в отличие от новоевропейской, уже не направлен просто против традиции философии, но становится бунтом философов против философии вообще. Все начинается собственно с Керкегора, заканчивается французским экзистенциализмом и на первый взгляд соответствует вроде бы только перевертыванию соотношения теории и практики, созерцания и действия. Однако если отвлечься от Керкегора, чья мысль есть в действительности род внутреннего поступка, то вскоре выясняется, что ни один философ жизни не привязан к поступку. Ницше и Бергсон говорят о действии, имея в виду изготовление, они ставят homo faber'а на место homo sapiens'а, а Маркс, всего откровеннее занятый лишь „производительностью", понимает как действие, так и труд в смысле изготовления. Но ядро этой мысли модерна, точку отсчета, вокруг которой в действительности враща-

Природа методологии наук о духе такова, что они могут с большой последовательностью и связностью обрисовать и „объяснить" исторические обстоятельства, так что и здесь тоже можно легко вывести современное понятие жизни в рамках общего развития идей из тех апорий и затруднений, в которых запуталась новоевропейская философия после Декарта. Что однако к сожалению всегда ускользает в подобных выяснениях, так это сама действительность, и всегда остается незамеченным тот простой факт, что все „идеи" и понятия как продукты духа a priori так тесно связаны между собой, что никогда не бывает невозможно как-то вывести и дедуцировать одно из другого. Своей победой homo faber был обязан одному событию, а именно тому что ему удалось найти инструмент, революционно преобразовавший все естествознание; его поражение опять же было следствием того, что в силу этого преобразования физика превратилась в астрофизику, а наука о природе в науку об универсуме. В итоге остается лишь объяснить почему это поражение закончилось именно победой animal laborans; почему победа vita activa над vita contemplativa имела следствием то, что именно работа получила первенство над всеми другими деятельностями; или, иначе говоря, почему внутри многосложных подразделений человеческой обусловленности и соответствующих им человеческих способностей абсолютно господствующим стал именно факт жизни.

Тут прежде всего надо взять в расчет то, что новоевропейские сдвиги и перевороты совершались в христианизированном обществе, чья основополагающая убежденность в святости жизни не только благополучно пережила закат христианской религии, но и не была по-настоящему потрясена даже всеми этими событиями. А это означает, что новоевропейский поворот шел еще по следам той решающей перемены, которую христианство в начале нашего летоисчисления внесло в античный мир и которая была политически радикальнее чем все специфические, догматические вероучительные содержания, что явствует уже из того что она осталась почти не затронута исчезновением этих вероучительных содержаний. Ибо христианская спасительная весть о бессмертии индивидуальной жизни в самом его су-

ются эти системы, образуют не создание и мир, не действие и дела человеческие, а жизнь и ее плодовитость.

ществе перевернула античное соотношение между человеком и миром; там, где по античной вере стояла неуничтожимость космоса, теперь выступила бессмертная человеческая жизнь, и на место, прежде занятое смертными, встал теперь преходящий мир.

Рассуждая исторически, можно было бы предположить что именно этот переворот помог христианству в его победе над религиями древности, ибо его „радостная весть" прозвучала в мире, который ощущал себя обреченным на гибель и который теперь среди своего отчаяния получил надежду, оставлявшую далеко за собой всё, на что можно было надеяться в мире. Рассуждая политически однако нет никакого сомнения, что этот поворот к надежде должен был иметь катастрофические последствия для достоинства и весомости всей сферы дел человеческих. Ибо именно собственно политическая деятельность была вплоть до того времени решительно одушевлена надеждой на мирское и земное бессмертие; с этого высшего уровня человеческих устремлений она соскользнула теперь на уровень занятия, принудительно вытекавшего из греховности рода человеческого и законных потребностей и нужд жизни, привязанной пока еще к миру сему. Перед лицом возможного бессмертия отдельной жизни порыв к мирскому бессмертию уже не мог иметь сколько-нибудь большого значения, и вся слава и честь, какими способен одарить мир, оказывается тщетой, если мир более преходящ чем сам человек.

Политические последствия христианского перевертывания отношения между миром и человеком можно пожалуй всего лучше себе уяснить из того, что жизнь отдельного индивида теперь встала точно на то место, где для мысли римской античности стояла „жизнь" государственного сообщества. Когда Павел говорит что смерть „возмездие за грех" (Рим 6, 23), то этим предполагается что жизнь собственно бессмертна, и эта мысль в точности соответствует одному высказыванию Цицерона, говорящего что в случае государств гибель, буквально „смерть", есть наказание за совершенные ими преступления, причем именно с тем отчетливым обоснованием, что государства задуманы и основаны в расчете на вечность[79]. Иногда появляется ощущение что понятие бессмертия в первохристиан-

[79] См. *Cicero*, De re publica III 23. По поводу убеждения, для античности само собой разумевшегося, что основания общественности должны закладываться навечно, см. напр. *Платон*, Законы 713, где осно-

стве ориентировано исключительно на римско-политическое понятие мира — во всяком случае у Павла, который был в конце концов римским гражданином, — как если бы при определении бессмертной жизни индивида думали о бессмертии, потенциально присущем государственной общности. Ибо как политическое тело лишь в потенции непреходяще и может рухнуть от политических „грехов“, так в христианском учении о первородном грехе человеческая жизнь *лишается* своего бессмертия в Адаме, и хотя она вновь обрела его через искупительную смерть Христа, это все-таки всегда лишь некое потенциальное бессмертие, которого за „смертные грехи“ снова лишаются.

Нигде пожалуй не видно отчетливее, порождением какого духа было христианство, по крайней мере первохристианство, чем в той естественности, с какой жизнь объявляется высшим благом. Ибо именно в этом пункте разошлись пути еврейской и языческой древности. Для Ветхого Завета нет ничего более чуждого чем презрение классической древности к трудам и заботам обыденной жизни, к работе и к деторождению, ничего более далекого чем завистливое удивление перед „сладкой жизнью“ богов, бездумное бросание детей, твердое убеждение что жизнь без полного здравия не стоит того чтобы ее жить (так что напр. считалось что врач, продляющий жизнь, которой он не в состоянии вернуть здоровье, не понимает смысла своей профессии[80]), в конечном счете похвала самоубийству, когда оно помогает избежать позора или хотя бы просто унизительных тягот. И все же стоит лишь подумать о том, как Десять заповедей запрещают убийство в числе прочих проступков, которые на наш суд не могут по тяжести преступления сравняться с убийством, чтобы видеть что даже и еврейский закон, стоящий к нашим правовым понятиям все-таки гораздо ближе чем юридическая система языческой древности, не делал защиту жизни краеугольным камнем иудейского законодательства. То, что для нас само собой разумеется, тяжесть убийства как худшего преступления, можно было вывести из истории Каина и Авеля, но не из иудейско-еврейской юридической мысли. Библейский закон занимал как бы срединное положение между классической античностью и всеми христианскими и постхристианск-

вателям государства энергично напоминается, что они должны ориентироваться на бессмертное в самом человеке.

[80] Так у Платона в Государстве 405с.

ми правовыми системами, и это могло быть связано с тем что еврейское благочестие вращается вокруг потенциального бессмертия народа, подобно тому как античная религия — вокруг неуничтожимости мира и космоса, а христианская вера — вокруг бессмертия отдельного индивида. Во всяком случае это христианское бессмертие личности должно было вести не только к смещению акцентов в сторону желанного потустороннего мира, но, что в нашей связи важнее, вместе с тем и к исключительному возрастанию весомости посюсторонней жизни, коль скоро она начало жизни вечной. Решающим здесь является то, что христианство, не беря в расчет гностических и еретических течений, всегда придавало важное значение тому, что жизнь, которой оно обещало бессмертие и таким образом бесконечность, начинается с рождения на земле. Пусть земная жизнь юдоль страданий, она все же остается всегда началом и условием бессмертия и в качестве такого начала обладает безусловной ценностью. С этим может быть связан тот несомненный факт, что лишь когда христианство возвысило бессмертие индивидуальной жизни до центрального тезиса веры европейского человечества, земная жизнь тоже стала верховным благом для этого человечества.

Христианская абсолютизация жизни принесла с собой нивелирование старых различий и подразделений внутри vita activa, поскольку все они стали в равной мере рассматриваться как деятельности, необходимые для поддержания жизни. Отсюда почти неизбежно вытекало, что изготовление и действие подобно работе были подчинены диктату необходимости. Это в свою очередь естественно означало что сама работа, соотв. всякая деятельность, необходимая для поддержания жизненного процесса, во всяком случае частично была избавлена от презрения, какое питала к ним античность. Прадревнее презрение к рабу, служившему лишь жизненной нужде и подчинявшемуся господской воле потому, что он сам хотел любой ценой сохранить себе жизнь, в христианском мире сохраниться уже не могло. В самом деле, христианину было нелегко считать вместе с Платоном, что раб показал свою рабскую душу уже своей неспособностью лишить себя жизни вместо подчинения рабской судьбе; для него сохранение собственной жизни при всех обстоятельствах и условиях сделалось священным долгом и самоубийство считалось более тяжким преступлением чем убийство. В христианском погребении отказано не убийце, а самоубийце.

Это однако не имеет ни малейшего отношения к современному возвеличению труда, не находящего себе никакого аналога в Новом завете и во всей христианской традиции до Нового времени, как ни силились современные интерпретаторы перетолковать в нужном смысле старые тексты. Павел на самом деле вовсе не был „апостолом труда“ [81], каким его выставляют, и те немногие места, привлекаемые для обоснования этого утверждения, направлены против лентяев, которые „едят хлеб других людей“, или побуждают к труду чтобы „вы жили тихо и заботились о своих собственных делах“, т. е. предостерегают от публичности и подчеркивают что только приватная жизнь отвечает христианскому жизненному призванию [82]. И в позднейшей христианской философии, прежде всего у Фомы, мы слышим, что работать долг тех, кто не имеет других средств для поддержания своей жизни, однако долгом тут является поддержание жизни, а не работа; если можно добыть себе пропитание нищенством, то тем лучше. Если эти источники читать без современных предрассудков, то диву даешься, как редко Отцам церкви приходила в голову простая в сущности идея объявить труд наказанием за первородный грех, ссылаясь в этом смысле на слова Павла: „Кто не работает, да не ест“. Однако Фома следует не Ветхому или Новому завету, а Аристотелю, когда заявляет, что лишь „необходимость принуждает к телесному труду“ [83]. И для него тоже труд естественное учреждение, вид и способ, каким человеческий род поддерживает свое жизненное существование в опоре на природу, и отсюда он зак-

[81] Так в работе доминиканца Бернара Алло (*Bernard Allo*, Le travail d'après St. Paul, 1914). Существует довольно-таки большая католическая литература, пытающаяся доказать христианское происхождение возвеличения труда в модерне. Для Франции здесь характерна книга *Etienne Borne et François Henry*, Le travail et l'homme, 1937, для Германии — *Karl Müller*, Die Arbeit nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino, 1912. Против этого перетолкования истории выступил недавно Жак Леклерк из Лувена в своем, в прочих отношениях тоже замечательном, вкладе в философию труда в четвертом томе его „Leçons de droit naturel“, посвященном труду и собственности: „Le christianisme n'a pas changé grand'chose a l'estime du travail“, а в сочинениях Фомы о труде говорится лишь косвенно (*Jacques Leclercq*, Travail, propriété, 1946, p. 61–62).

[82] См. 1 Фес 4, 9–12 и 2 Фес 3, 8–12.

[83] Summa contra gentiles III 135: Sola enim necessitas victus cogit manibus operari [Одна нужда заставляет побежденных работать руками].

лючает что в поте лица есть хлеб свой вовсе не долг всех людей, но работать человек призван лишь тогда, когда никак иначе помочь себе не может[84]. Нередкие увещевания к труду ради изгнания вызванных праздностью искушений и грехов имеют вовсе не христианское, а римское происхождение, как и вообще добрая часть так называемой христианской нравственности оказывается прямым наследием Рима. Если в конечном счете телесный труд применяется как средство смирения плотских порывов, то христианство тут явно судит о труде в точности подобно древности, ибо что уж тут говорить о возвеличении труда как такового, когда монастыри видели в нем род аскезы, да к тому же и ставили его на одну ступень с другими и, как нам кажется, более жуткими формами самобичевания[85].

Несмотря на свою веру в святость жизни, требующей сохранения при всех обстоятельствах и всеми средствами, христианство уже потому не могло развернуть свою собственную философию труда, что неизменно держалось безусловного превосходства vita contemplativa над всеми деятельностями vita activa: „Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa“ — „созерцательная жизнь в абсолютном смысле лучше чем деятельная жизнь“, и какими бы ни были заслуги деятельной жизни, у созерцательной они „действительнее и крупнее“[86].

[84] См. Summa theologica II 2, 187, 3; 5.

[85] В монастырских правилах, прежде всего в Ora et labora бенедиктинского устава, к труду побуждают во избежание искушений лености (§ 48 Устава). В так называемом уставе августинцев (Epistolae 211) труд расценивается как закон природы, не как наказание за грехи. Августин рекомендует телесную работу — он применяет слова opera и labor синонимично, потому что речь для него идет лишь о каком-то противоядии otium'у — по трем причинам: 1) чтобы бороться с соблазнами лени; 2) чтобы дать монастырям возможность упражняться в любви к ближнему, опекая бедных; 3) потому что труд благоприятствует созерцанию и не занимает чрезмерно дух как другие занятия, напр. покупка и продажа. — О роли труда в монастырях см. *Etienne Delaruelle*, Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle, в Journal de psychologie normale et pathologique, vol. XLI, n. 1, 1948. В этой связи крайне характерно, что скажем в Пор-Рояле труд еще применялся как очень действенное средство наказания. См. *Lucien Fèbre*, Travail: évolution d'un mot et d'une idée, в том же журнале.

[86] Так у Фомы Аквинского в Summa theologica II 2, 182, 1; 2. Фома характерным образом отличается от Августина в том, что касается примата созерцания. Для Августина даже inquisitio, aut inventio veri-

Это, надо сказать, было заведомо не воззрением Иисуса, но явно следствием мощного влияния греческой философии на схоластическую мысль; даже если бы средневековая философия вернее следовала в этих вопросах духу и букве Евангелий, все равно возвеличения труда отсюда бы не получилось[87]. Единственная деятельность, к которой подталкивает человека проповедь Иисуса, это поступок, и единственная человеческая способность, занимающая в ней центральное место, это вера, творящая чудеса.

Решающим в нашем контексте оказывается то, что Новое время твердо держалось постулата, объявлявшего жизнь, а не мир благ верховной ценностью; даже самые смелые и радикальные ревизии традиции никогда не задевали в его значимости фундаментальнейший из всех переворотов, пережитых нами в нашей истории, перевертывание соотношения жизни и мира, привнесенное христианством в гибнущую античность. Мыслители Нового времени поистине дошли до крайней отчетливости и строгости в своих нападках на традицию, но примат жизни над всем прочим был для них очевидным императивом, и эта очевидность не утратила своей убедительной силы также и в современном мире, который следует за Новым временем и в котором мы уже живем. Отсюда однако не следует что мы живем в мире, сущностно определяемом все-таки еще христианством, хотя можно уверенно считать что всё развитие приняло бы совершенно другое направление, будь Архимедова точка найдена семнадцатью веками раньше, когда высшим благом человека была не жизнь а мир. В самом деле, жизнь, принимаемая модерном за высшее благо, это уже не бессмертная жизнь, и хотя опять же невозможно отрицать что этот постулат тоже христианского происхождения, однако и сама абсолютизация земной жизни внутри христианской веры была все-таки лишь одним, пусть и важным, сопровождающим обстоятельством. Кроме того даже в отвлечении от специфически христианской догматики духовный климат христианства настолько явствен-

tatis еще не абсолют; истину ищут лишь ради совершенствования, ut in ea quisque proficiat (см. De civitate dei XIX 19). Но это различие едва ли означает что Августин по духу был ближе к первохристианству; тут скорее различие между мыслью исконно римской и находящейся под существенно греческим влиянием.

[87] Евангелия говорят о зле земного владения, но не о благодати труда. Ср. Мф 6, 19–32; 19, 21–24; Мк 4, 19; Лк 6, 20–34; 18, 22–25; Деян 4, 32–35.

но настроен на веру и доверие, что ему вряд ли что могло причинить больше вреда чем та школа сомнения и недоверия, через какую прошла вся современная мысль с начала Нового времени. Нигде кажется неумолимость картезианского сомнения не проявилась с более отчетливой и уничтожающей силой, как именно в сфере религии, где самые основоположения веры были так страшно потрясены двумя величайшими религиозными мыслителями современности, Паскалем и Керкегором. Ибо потрясение христианской веры идет не от атеизма восемнадцатого или от материализма девятнадцатого века, аргументация которых никогда не достигала глубины мысли, действительно причастной к вере, и которые к тому же поддавались фронтальному опровержению в рамках традиционной теологии; это потрясение было вызвано скорее сомнением, вторгавшимся в самую веру и заставлявшим понимать старые истины христианского спасения уже лишь в качестве „абсурда", оставлявшего возможность соответственно только для „веры".

Но подобно тому как мы не можем знать, куда двинулось бы развитие, будь Архимедова точка открыта в нехристианском мире, точно так же нам и не на что опереться в рассуждениях о том, по какому пути пошло бы христианство, если бы великое пробуждение Ренессанса не было прервано этим событием. Все возможности, все пути кажутся еще открытыми до того как Галилей с его изобретением направил развитие по определенному пути. Думая о Леонардо, начинаешь естественно воображать себе, что во всяком случае могло начаться революционное движение в смысле технизации мира, причем вполне еще представимо что оно привело бы к осуществлению прадревней мечты, изобретению летающей машины, однако совершенно не правдоподобно, что эта машина привела бы к освоению космоса. Техника, привязанная к Земле, пожалуй тоже имела бы в конечном счете своим последствием глобальный охват земной поверхности, однако она едва ли обеспечила бы превращение массы в энергию или заглянула в мир элементарных частиц. Несомненно во всяком случае, что перевертывание соотношения теории и практики, совершившееся в рамках более древнего и радикального перевертывания соотношения жизни и мира, стало как таковое отправным пунктом для всего современного исторического развития. Лишь когда vita activa утратила свою ориентацию на vita contemplativa, она смогла вполне развернуться в качестве деятельной жизни, и лишь поскольку эта деятельная жизнь была направлена исклю-

чительно на жизнь как таковую, сам по себе биологический жизненный процесс, активный обмен веществ человека с природой, как он осуществляется в труде, смог достичь такой чудовищной интенсивности, что его растущая результативность в конечном счете угрожает самостоятельности самого мира и продуктивной способности, которой он обязан своим возникновением.

45 *Animal laborans побеждает*

То, что animal laborans с такой энергичной последовательностью сумел утвердиться в современном обществе, объясняется не в последнюю очередь явлением, которое обычно называют обмирщением или секуляризацией, т. е. современной утратой веры, по крайней мере насколько она касается жизни после смерти или хотя бы достоверности потусторонней жизни. Жизнь индивида стала снова смертной, такой же, какой она была в античности, но мир, в каком отныне движутся смертные, не только не непреходящий, но стал даже более шатким и ненадежным чем был когда-либо в века еще не поколебленной христианской веры. Не посюсторонность, какою бы она ни была, предстала человеку, утратившему достоверность потусторонности, но из потустороннего, равно как из посюстороннего мира он был отброшен к самому себе; и очень теперь уже далекий от античной веры в потенциальную неуничтожимость мира, он еще не удостоверился даже и в том, что этот посюсторонний мир, единственный ему оставшийся, вообще реален. Но даже когда его не задевали сомнения в реальности внешнего мира и он некритически и „оптимистически" препоручал себя прогрессу естественных наук, он отдалялся от Земли и от чувственно данной реальности значительно больше чем его могла бы увести от нее любая христианская надежда на потусторонний мир. Что бы мы ни имели в виду говоря о секуляризации, исторически ее никак нельзя рассматривать как процесс обмирщения в строгом смысле слова; ведь современность не поменяла потусторонний мир на посюсторонний и строго говоря она даже не приобрела земной, посюсторонней жизни за потусторонне-будущую; в лучшем случае она отброшена к ней. Безмирность, разверзающаяся с Новым временем, поистине не имеет себе аналогий. То, что выступило в ней на место мира, есть просто доступное для саморефлексии сознание, в поле которого высшей деятель-

14 Зак. 3078

ностью оказывается игра рассудка со своей формалистикой и интенсивнейший опыт влечений, ощущений удовольствия и неудовольствия, которые, имея телесную природу, выступают в качестве „иррациональных“, поскольку не поддаются овладению и расчету по законам разума и принимаются на этом основании за страсти. Таким путем вся эта внутренняя жизнь распалась на рационально-расчетливую деятельность рассудка с одной стороны и иррационально-страстную чувственную жизнь с другой, и этот раскол, разодравший надвое внутреннего человека, так же не поддавался воссоединению, как и субъект-объектный раскол у Декарта. В конечном счете от этой пустой распри между упустившим реальность рассудком и иррациональной страстностью единственной прочной точкой опоры осталась сама жизнь, а именно потенциально непреходящий жизненный процесс человеческого рода, заступивший на место потенциальной вечности политического общежития античности, равно как и на место бессмертной жизни христианского Средневековья.

О том, что в конечном счете с возникновением и расширением социальности родовая жизнь человечества утверждается как единственный абсолют, мы уже упоминали. Теоретически внутри Нового времени необходимо различать начальную стадию, когда „эгоистическая“ индивидуальная жизнь, соотв. примат эгоистических интересов, подстегиваемых стимулами торговли, стала средоточием современной картины мира, и позднейшую, прочерченную Марксом социальную теорию, где эти привязанные к личности стимулы становятся социальными силами, в качестве борьбы классов реально определяющими родовую жизнь человечества, подстегивая его историческое развитие. „Общественный человек“ внутри „обобществившегося человечества“ намекает на некую конечную стадию общества, когда нет уже и классовых интересов, а есть только единый, всевластный и правящий интерес, субъектом которого является сначала класс, а потом бесклассовое человеческое общество, но уже никогда больше не человек или люди. Тем самым из человеческой деятельности улетучивается последний след поступка, а именно подстегивающий стимул, еще дающий о себе знать в эгоистическом интересе. Что остается теперь, так это действительно „природная сила“, соотв. жизненная сила, которая подобно всем природным силам в форме процесса неодолимо втягивает в себя людей и все что бы они ни делали, вплоть до того что „сам мыслительный процесс стал природным про-

цессом"[88]; если этот жизненный процесс человеческого рода в целом вообще призван иметь цель и смысл, то эти последние могут заключаться только в нем самом, в самоподдержании человеческой жизни на Земле. Для связи единичной жизни с этим жизненным процессом в целом поистине не требуется никакой специфически человеческой способности; единичная жизнь встроена в жизнь рода через труд, обеспечивающий поддержание собственной жизни и жизни семьи. И что не служит жизненной нужде, не продиктовано прямо живым обменом веществ, то или излишне или объясняется как специфическая функция человеческого вида; короче, человеческая история „есть действительно часть естественной истории", „касты и цеха возникают по тем же природным законам, какие управляют подразделением растений и животных на виды и подвиды", и Мильтон продуцирует „Потерянный рай" следуя такому же неодолимому влечению, которое заставляет гусеницу шелкопряда сплетать шелковую нить[89].

При сравнении современного мира с мирами, известными нам из прошлого, бросается в глаза прежде всего присущая новому развитию громадная убыль опыта. Не только созерцательность не имеет уже для себя места в диапазоне специфически человеческого и смыслонаполненного опыта, но сама мысль, насколько она состоит из умозаключений, деградирует до функции мозга, которую электронные счетные машины осуществляют значительно лучше, быстрее и беспроблемнее чем человеческий мозг. Поступающее действие, приравненное к созданию-изготовлению, опять же скатывается в конечном счете до уровня работы, потому что и изготовление тоже ввиду присущей ему принадлежности к миру и безразличию к жизненным потребностям допускается только как форма труда, как некая возможно более сложная, но в принципе не отдельная от других функций функция жизненного процесса в целом.

Но даже этот нацеленный единственно на трудовую деятельность мир готовится уже уступить свое место другому. Нам удалось настолько исключить из жизненного процесса присущую труду мучительную тягость, что можно предвидеть час, когда труд и доступный ему жизненный опыт будут исключе-

[88] Так у Маркса в письме Кугельману, июль 1868.

[89] См. „Капитал", глава 12, раздел 2, а также „Юношеские сочинения" (*Karl Marx und Friedrich Engels*, Gesamtausgabe, Bd. I, Teil 3, Berlin 1932, S. 123).

ны из области человеческого опыта. Нечто подобное уже явственно намечается в передовых странах планеты, где слово труд звучит как бы уже слишком возвышенно применительно к тому, что там делают или считают себя делающими. На своей завершающей стадии трудовой социум превращается в социум jobholders, обладателей рабочего места, а он не требует от принадлежащих к нему почти ничего кроме автоматического функционирования, как если бы жизнь индивида уже полностью погрузилась в поток жизненного процесса, правящего жизнью рода, и как если бы единственно активное, индивидуальное решение заключалось уже лишь в том чтобы неким образом отпустить себя, отрешиться от своей индивидуальности, соотв. приглушить ощущения, пока еще регистрирующие жизненную тяготу и нужду, чтобы тогда уж вполне „успокоившись" тем лучше и беспроблемнее „функционировать". В современных теориях бихевиоризма тревожны не их неувязки, а то, что они наоборот могут оказаться слишком верны, что они, возможно, лишь в теоретически абсолютизированной форме описывают нечто действительно происходящее в современном обществе. Вполне мыслимо что Новое время, начавшееся такой неслыханной и неслыханно многообещающей активизацией всех человеческих способностей и деятельностей, завершится в конечном счете самой мертвенной, самой стерильной пассивностью, какую когда-либо знала история.

Существуют еще и другие, пожалуй более серьезные тревожные сигналы того что человек способен настроиться на превращение себя в тот животный вид, от которого после Дарвина он считает себя происходящим. Если мы в заключение еще раз вернемся к открытию Архимедовой точки, т. е. к тому, что человек совершенно в смысле Кафки приложил ее к самому себе и к практикуемому им здесь на земле, то сразу видно, что все человеческие деятельности, если только посмотреть на них с достаточно отдаленной точки зрения, с позиции архимедовской опоры во вселенной, уже не могут выступать перед нами как деятельности, но становятся процессами. Так например, согласно недавнему замечанию одного естествоиспытателя, в современной механизации можно видеть процесс биологической мутации, в ходе которого человеческое тело подобно улитке окружает себя металлической оболочкой. Для наблюдателя из мироздания эта мутация показалась бы не более таинственной чем мутации, наблюдаемые у крошечных бациллоносителей, реагирующих на антибиотики развитием новых иммун-

ных к ним видов. До какой степени мы по сути дела применяем Архимедову точку против нас самих, со всей ясностью видно по странным метафорам, которые проникли в язык естественнонаучных понятий и господствуют в естественнонаучной мысли как само собой разумеющиеся. Когда мы слышим, как естествознание говорит о „жизни" атомов, о „судьбе" элементарных частиц, о „законах случаемости" их движений, подверженных тем же „статистическим флуктуациям", какие выводятся социологами для поведения человеческих групп, причем, сколь бы случайными ни представлялись индивидуальные судьбы и какую бы „свободу" ни демонстрировал индивид, для „коллектива" существуют вполне определенные, статистически фиксированные формы поведения, то основанием для этого поразительного совпадения — не только между атомарными системами и солнечной системой, как это нам представляют, но между атомарными структурами и человеческими группами, — является пожалуй все же то, что мы уже вполне естественным образом смотрим на эти социальные процессы так, т. е. живем в этом социуме и ведем себя внутри него так, как если бы от нашей собственной человеческой экзистенции мы были обособлены настолько же, насколько мы отдалены от микрокосмических и макрокосмических процессов, которые, позволь даже прогрессирующее совершенствование наших аппаратов их чувственно воспринимать, протекают в слишком неприступной дали чтобы вообще хоть как-то войти в наш опыт.

Это констатируемое в современности ускользание опыта конечно не может означать, что современный человек утратил способности, присущие человеку и его обусловленности, или движется к их утрате. Невзирая на констатации социологов, психологов и антропологов, объектом которых является не человек, даже не в его научном понимании, но все в большей мере некий род социально-биологического живого существа, создание, изготовление, производство и выстраивание мира продолжается; однако нельзя отрицать, что все эти созидательные способности в растущей мере ограничиваются специфической группой художественно одаренных людей [90], следствием чего ока-

[90] Мiропринадлежность художественной деятельности не меняется конечно и в беспредметном искусстве модерна. Отсутствие в нем предмета не имеет ничего общего с субъективизмом или с тем, что художник желает как-то „выразить себя"; так говорят только шарлатаны, не художники. Каждый художник, будь то живописец или скуль-

зывается то, что опыт, ориентированный собственно на мир, все больше и больше уходит из опытного горизонта средней человеческой экзистенции.

Нечто подобное происходит и со способностью поступка, которая, по крайней мере в смысле причины разнообразных процессов, играет в современном мире даже большую роль. В самом деле, именно действие становится в растущей мере прерогативой ученых-естественников, которые своим вторжением в природу не только „расширили лабораторию физика до космической лаборатории“ [91], но и „освободили“ сферу дел человеческих от пределов и ограничений, какими люди, насколько достигает наша память, всегда отгораживались от природы чтобы защитить от нее мир. Перед лицом объективно наличных достижений точных наук, за несколько столетий вышедших наконец из тишины лабораторий на публику, уже не кажется уместным приписывать „деяниям“ исследователей в конце концов даже и большую ценность новизны, но несомненно большую политическую весомость, чем на какую могут претендовать деяния и свершения государственных мужей. Трудно не стать ироничными, видя как те, кого общественное мнение всех времен окрестило непрактичнейшими и внеполитичнейшими членами общества, оказались вдруг единственными, кто вообще еще делает употребление из способности поступать и потому знает, как достичь взаимодействия. В самом деле, те едва обращавшие на себя внимание, восходящие к семнадцатому веку союзы и организации, в которые объединялись с начала всего этого движения ученые в целях покорения природы, вырабатывая свои собственные мерки нравственных ценностей и свой собственный кодекс чести, не только пережили все революционные перевороты модерна, но и оказались одной из могущественнейших генерирующих власть группировок, какие мы вообще наблюдали в истории. При этом невозможно однако скрывать то, что действие ученых, вторгаясь в природу с точки зрения мироздания, а не в ткань межчеловеческих взаимоотношений, не способно реализовать как раз те черты поступка,

птор, поэт или композитор, производит вещи мира, и овеществление, его подлинное дело, не имеет ничего общего с весьма сомнительной и во всяком случае вполне нехудожественной практикой самовыражения. Нелепость не абстрактное искусство, а „экспрессионизм“, понятый в смысле самовыражения.

[91] Так у Ганса Кинле (*Hans Kienle*, Atom und Kosmos, в сборнике Vom Atom zum Weltsystem, 1954, S. 121).

которые делают его столь явственно человеческой способностью, — раскрытие личности с одной стороны и выстраивание историй с другой, — в совокупности образуя источник, откуда сам человеческий мир почерпает себе смысл, в свою очередь проясняющий и озаряющий смыслосообразностью всю человеческую практику. В этом важнейшем, если говорить о человеческой экзистенции, аспекте способность действовать тоже присуща малому числу людей, и те немногие, кто еще ориентируется в горизонте этого опыта, пожалуй даже еще малочисленнее чем художники или те, кто способен ориентироваться в опытном горизонте мира.

Что касается мысли (оставленной нами без рассмотрения, поскольку ни одна традиция, включая Новое время, никогда не понимала ее как деятельность внутри vita activa), то хотелось бы надеяться, что новоевропейский исторический процесс нанес ей всего меньше ущерба. Она возможна и явно также действенна везде, где люди живут в условиях политической свободы. Но и только там. Ибо в противоположность расхожим представлениям о суверенной независимости мыслителей мысль никогда не развертывается в некой волшебной стране, и как раз в том что касается политических условий она, возможно, ранима как ни одна из других человеческих способностей. Во всяком случае в условиях тиранического господства значительно легче действовать чем мыслить. Опыт мысли с незапамятных времен, может быть несправедливо, считался привилегией немногих, но именно поэтому едва ли будет ошибкой считать, что этих немногих и сегодня тоже не стало меньше. Пусть это имеет не слишком большое или во всяком случае очень ограниченное значение для будущего мира, зависящего не от мышления а от власти деятельных людей; но это не безразлично для будущего людей. Ибо рассматривай мы различные деятельности внутри vita activa исключительно в свете вопроса о том, какая из них „самая деятельная" и в какой из них опыт деятельного бытия выражается в чистейшем виде, то пожалуй окажется, что чистая мысль превосходит по простой действенности любую деятельность. Люди, как-то ориентирующиеся в опыте мысли, вряд ли не захотят согласиться с изречением Катона — numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset, что в переводе примерно означает: „Никогда ты не деятелен так, как когда на взгляд со стороны сидишь без дела, никогда не менее одинок чем в уединении с одним собой".

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Ханна Арендт (1906–1975) называла свои занятия политической публицистикой в опоре на историю или политической теорией. В первом письме Ясперсу 15.7.1926, начавшем сорокалетнюю переписку двух выдающихся умов века, двадцатилетняя слушательница его семинара „Шеллинг, особенно его философия мифологии и откровения" сформулировала правило: „Я понимаю историю только отталкиваясь от почвы, на которой сама стою... я пытаюсь *осмыслить* историю, понять то, что в ней говорит, идя от того, что из моего опыта уже знаю. Что мне в этом смысле понятно, я усваиваю, что нет, отбрасываю" (*Hannah Arendt, Karl Jaspers*. Briefwechsel 1926–1969. Hg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München; Zürich 1985, S. 39). Мы не видим у нее отступлений от этого правила. Свою первую работу у Ясперса, диссертацию о понятии любви у Августина, она писала в годы своей помолвки и женитьбы; мысль о крайней редкости настоящей любви продумана по-видимому тогда. Все книги Арендт так или иначе — разбор сил и событий, задевших или увлекших ее.

Ханна Арендт принадлежала по рождению еврейству, по языку и культуре Германии и Западу. С 1951 у нее американское гражданство. После войны ей ничто не мило в Германии. Она чувствует себя хорошо только рядом с Ясперсом (письмо Гертруде Ясперс 30.5.1946), но и тот 22.3.1948 перебрался из Гейдельберга ближе к открытому миру в швейцарский Базель. Арендт уже не хотела быть немкой; 4.10.1950 она слушает моцартовское „Похищение из сераля", и современная Германия, изменившая своей культуре, кажется ей недобрым и нездравым месивом. Ясперс в том же настроении, насчитывая в своем народе примерно 0,01% убийц и 0,015%, наоборот, безусловных противников режима, не знал, как относиться к остальным, и ценил в Германии может быть только ее философию. Но то, что Арендт трудно было глядеть в лицо прежним соотечественникам, не спрашивая в душе, „скольких *моих* ты погубил?", характерным образом не означало у нее пристрастной односторонности. „Я постоянно говорю себе: осторожно с осуждением немцев, мы точно такие же" (Ясперсу 28.4.1952). У нее совсем не было чувства национальной исключительности. Она считала живым в еврействе с одной стороны традиционную бытовую семейственность, с другой — религиозную ортодоксию, для нее очень проблематичную; вне этих полюсов еврейство, она видела, расплывается, сливаясь со средой. Философу Спинозе, как поэту Гейне, все равно, еврей он или нет; Judenproblem для него эпизод личной истории; соответственно для еврейской нации философ Спиноза не существует и „был бы полностью забыт, не упомянут даже просто как еретик, если бы дело ограничивалось еврейской традицией" (Ясперсу 7.9.1952).

„С 1941 я стала своего рода свободным писателем", может она сказать Ясперсу, которого уважает как отца. Но и после войны (28.12.1946) она еще не может доложить ему, что устроилась и нашла свое место в жизни. Она заслужила однако надежное расположение немногих — как раз за то, что никогда не хотела делать карьеру. С 1941 она работала в Commission of European Jewish Reconstruction, с 1949 по 1952 была исполнительным директором в Jewish Cultural Reconstruction, но сумела досадить как немецкому и французскому, так и еврейскому международному и израильскому национальному истеблишменту (разоблачая еврейских коллаборантов с нацистами, не скрывая своих мнений о внутриеврейских гешефтах, о национализме). Она всегда в оппозиции; долгое время к американскому маккартизму.

Ее первая книга „Истоки тоталитаризма" (1951) сразу стала событием. В 1954 Арендт получила премию в National Institute of Arts and Letters, куда и была потом принята в 1964. Книга была подготовлена четвертьвековым опытом, общением с ведущими интеллектуалами времени, лекциями, курсами и статьями на темы империализма, национализма, антисемитизма, интернационализма, истории европейских диктатур, философии политики (Über den Imperialismus в Die Wandlung, Jg. 1, 1945–46, S. 650–666, The seeds of a fascist International, в Jewish frontier, June 1945, p. 12–16 и др.). „Арендт избегает как морализирования, так и нечленораздельных криков боли. Она указывает контексты, корни, источники событий, но ни в коем случае не впадает в исторический детерминизм. Она не отвечает на вопрос, *почему* тоталитаризм победил, но объясняет, *что* это было за событие... результат разрыва с прошлым, во многом подготовленного. В истории Ханны Арендт тоталитаризм... в каком-то смысле *воспевается*, становится литературным героем, за чьим развитием мы следим с участным вниманием" (*Магун А.*, Понятие суждения в философии Ханны Арендт, в ВФ 11, 1998, с. 111).

С политическим рассвобождением 50-х годов поле внимания Арендт расширяется. Она думает о судьбе свободного мира как сцены исторического поступка, разбирает ступени его угасания, вдумывается в новейшие процессы индустриализации, автоматизации, массового общества потребления. В месяцы, когда она переписывает по-немецки „Тоталитаризм" (это занятие имеет для нее „известную чисто ремесленную привлекательность"), появляются заготовки новой книги (Ясперсу 24.7.1954). В нее войдут материалы прочитанного тогда же и не опубликованного доклада „Concern with Politics in Recent (European) Political Thought" и подготавливаемого ею нового курса по истории политической теории для большого Калифорнийского университета в Беркли. Проезжая туда на поезде через всю Америку, она в восторге от ее просторов, ей по душе свобода и щедрая широта американцев. Она готовится к своему профессорству как к одолению трудной горной вершины. Весна 1955 заполнена интенсивной работой, и летом складывается образ новой книги под многозначитель-

ным названием, которое будет потом изменено: „Да, на этот раз я хотела бы передать Вам широту мира. Я так поздно, собственно только в последние годы, начала по-настоящему любить мир, что должна наверное быть по-настоящему способна к этому. Из благодарности хочу назвать свою книгу о политических теориях Amor mundi. Этой зимой напишу из нее главу о труде как серию докладов для Чикагского университета, который пригласил меня на апрель" (Ясперсу 6.8.1955). В сентябре–октябре 1955 она в Греции, поражена чудовищной красотой античной скульптуры, удивлена членораздельностью Эгейского моря, купается в нем.

Погрузившись в немецкий, как при переводе „Тоталитаризма", она нуждалась потом в долгом переключении на английский. Случалось и наоборот: „Я не могу теперь перевести на немецкий английскую рукопись моего доклада („Karl Jaspers: Citizen of the World"). Дело просто не идет... Я не могу от себя добиться писания по-немецки" (17.2.1956). Аккуратный английский Ханны Арендт располагался на актуальной поверхности сознания. Ей так или иначе приходилось сознательно ориентироваться на англо-саксонский культурный дискурс. На своем непричесанном беглом немецком она более раскованна. Это, и большая близость к нашей отечественной основательности, определили выбор именно немецкой, кстати более подробной версии для русского перевода, с заглядыванием в английский для уточнений и дополнений.

К 7.4.1956 книга оформилась, хотя английское название еще не определилось. „Завтра я лечу на две недели в Чикаго ради 6 лекций за две недели. В какой-то мере рукопись моя сложилась, но для печати она конечно далеко еще не готова. Всю вещь в целом я назову „Vita activa" и разбираю по существу Labor — Work — Action в их политических импликациях". Различение этих трех человеческих деятельностей (вне их остается мысль, чистая теория) нельзя признать у Арендт большой удачей. Терминологически и по-английски, и по-немецки оно укладывается плохо. По-русски для избежания искусственности каждую из трех деятельностей приходится передавать терминологической парой: labor (Arbeit) — *труд* и *работа*; work (Herstellen) — *создание* и *изготовление*; action (Handeln) — *поступок* и *действие*. Ремесленно-художественное творчество не так отдельно от трудовых навыков тела, а политическое действие — от законодательства, как хотелось бы Арендт. Но в предложенном ею различении важно напоминание о широте человеческого существа и строгости условий, выполнение которых необходимо для его достойной жизни на планете. В смысле условий, на каких человеку дана жизнь, надо понимать окончательное английское название книги (The human condition, ср. *Х. Арендт*, Ситуация человека. Разделы 24–26 главы V, в ВФ 11, 1998, с. 131–141).

Летом того же года Арендт в самой середине своей Vita activa (Ясперсу 1.7.1956) продолжает классическую традицию политической

мысли, отталкиваясь от ее базового текста, „Государства" Платона. Вслед за Хайдеггером (*„Учение Платона об истине"*) она видит в символе пещеры из VII книги этого трактата фатальный шаг к подчинению истины (открытости) правилу (установке). С ним она связывает жесткую регламентацию платоновского идеального государства, исключающую свободный поступок с непредвиденными последствиями. Экспедиция Платона в Сиракузы с целью обучения тирана Дионисия царскому искусству с высоты современного опыта кажется ей — и она просит Ясперса не слишком злиться на нее за это — несколько комичной.

Точкой отсчета открытого гражданского общества, „мира", сцены свободного поступка служит для Арендт ранняя мало засвидетельствованная *исономия*, равенство всех бедных и богатых граждан перед властью закона (Геродот III 80 и др.). От ранней античности она проводит линию к ренессансному свободному городу и далее к современным *советам*, самозарождающейся форме правления, растоптанной в Кронштадте 1921 и в Венгрии 1956, обманутой в Беркли 1965 и в Сорбонне 1968. „Мне кажется, дети следующего столетия выучат 1968 год так же, как мы 1848. Меня еще и лично это касается. ‚Красный Дани' Кон-Бендит — сын наших очень близких друзей по парижскому времени, которые оба умерли. Я знаю этого молодого человека; он был у нас здесь, я видела его и в Германии тоже. Совершенно славный парень" (Ясперсу 26.6.1968).

Венгерская осень 1956 показалась Арендт сначала концом всему жидкому послевоенному устроению Европы. В остановке советских танков на австрийской границе она правильно увидела внутренний надлом коммунистической системы. Ясперсу 26.12.1956: „Мои опасения не имели слава Богу оснований; у русских все-таки явно гораздо более крупные трудности чем я смела надеяться. Вся история для них, возможно, катится прямо к чертям; потому что трудности уже не только в Интернационале и в государствах-сателлитах, а совершенно очевидно в России тоже. Во всяком случае Венгрия лучшее из всего, что произошло за долгие годы. Мне кажется, не все еще кончено; и независимо от того, как пойдет дело, это однозначная победа свободы. И опять, как при всех спонтанных революциях последнего столетия, — спонтанное возникновение новой государственной формы in nuce, системы советов, которую русские так опозорили, что едва ли хоть один человек еще понимает, *что* она такое". Почти всегда точная в своих предвидениях, Арендт предсказывает долгий период без войн.

На Западе надежду на возрождение мира подают американская и, возможно, швейцарская республики. Мы все потенциальные граждане Америки, почему Швейцария не ее штат, вторит Ханне Ясперс из Базеля. Но зловеще выглядит массовое благосостояние без благодатного телесного труда, без терпеливого усилия художника-изготовителя, без простора ответственного поступка. „Prosperity расширя-

ется, разгоняемая все более скорыми темпами. Теперь у каждого уже не две, а три машины в гараже... Мне это жутковато, трудно себе представить, чтобы отсюда вышло что-то хорошее“ (там же). Заразой захвачена и Германия. „Так называемый народ несмотря на самое сумасшедшее благосостояние пребывает в глубочайшем недовольстве, хамстве, в тайной надежде что все пойдет косо, пусть даже дойдет до беды, полон недоброжелательства ко всему и всем, но прежде всего к так называемому Западу и к демократии. Все еще совершенно глухо, никакого движения, никакой точки кристаллизации, но отвратительно как настроение“ (Гертруде Ясперс 3.1.1960).

4.11.1957, ожидая скоро выхода в свет „The Human Condition , для себя и своих Арендт называет книгу по-прежнему „Vita activa . За первым (Чикаго 1958) следует второе американское (Нью-Йорк 1959), затем итальянское издания. Пипер заказывает немецкую версию книги; Арендт готовит ее конечно сама. „Я живу очень тихо, хожу только иногда в театр или на концерт, но никаких обществ; вижу только друзей и рада, что не обязана заниматься возней. Сижу над переводом „Human Condition“, который должен быть готов к апрелю, а будет готов возможно в начале мая. Временами езжу или скорее летаю немного по стране, чтобы выменять за доклад несколько долларов. Что я однако делаю уже только когда действительно можно что-то заработать“ (Ясперсу 29.2.1960). „Слава Богу, примерно 14 дней как я свалила с себя перевод своей ‚Human Condition‘; это было настоящее мучение, и теперь у меня естественно снова трудности, вернуться обратно в английский“ (20.6.1960).

Ясперс в восторге от книги. „Недавно я получил от Кольхаммера Вашу ‚Vita activa‘, немецкий перевод ‚Human condition‘. На этих днях я много в ней прочел, ради удовольствия и с радостью. С рядом глав я познакомился уже в английском издании, — начало и из дальнейшего прежде всего главы о прощении и обещании... В книге меня сильно привлекает, что то, о чем Вы специально *не* хотите говорить (сразу в начале и потом еще у Вас об этом сказано), так ощутимо действует из-за сцены. Это делает для меня книгу примечательно прозрачной. Это сегодня совершенно уникальное явление. Все важные и конкретные анализы опираются на какое-то другое измерение. Поэтому по-настоящему они несмотря на большую серьезность легки. Ваши многочисленные конкретные идеи и озарения, историческая глубина обоснований придают всему осязаемую прямую содержательность“.

Критика у Ясперса тоже есть. Она мягка до незаметности и сводится к идее науки, имеющей целью не эффект, а основательность. „Нет смысла перечислять по отдельности мои не столь уж редкие возражения. Это все был бы поверхностный спор, скажем касательно привычки постоянно говорить о ‚греческом‘, ‚новоевропейском‘ и т. д. и так же классифицировать позиции. Или я спотыкаюсь о короткую фразу относительно веберовского кальвинизма: ‚частично

скорректировано‘ (Ясперс цитирует по памяти прим. 36 к гл. 6, с. 364). Я хотел бы указания, в чем скорректировано. Как раз эту работу Макса Вебера отличает научная утонченность, которую мир улавливает с таким трудом… Этот пункт для меня немаловажен, ибо дело идет о смысле достигнутой Максом Вебером научности. Макс Вебер, вероятно, во многом другом поддается коррекции, если уж пользоваться таким словом, и я тоже конечно спорю с ним, как уже и при его жизни. Однако в этой единственной работе (в отличие от прочих религиозно-социологических томов), указывая на ошибки, надо обязательно видеть всю суть дела и повторять за Максом Вебером его познавательные шаги. Пожалуй, едва ли кто из критиков понял, что заключено во фразе Вебера, которая звучит примерно так: ‚Что кальвинистская этика была каузальным фактором в возникновении капитализма, я полагаю доказанным. Насколько силен был этот каузальный фактор, невозможно выявить, я считаю его весомым‘. Мне кажется великолепным, ибо научным, что Макс Вебер предпринял такое обстоятельное исследование, из таких разнородных источников, чтобы получить результат, претендующий на такую малость. Современные социологи, делающие так много таких скорых и ярких заявлений, могли бы сказать: parturiunt montes, nascitur ridiculus mus, рожают горы, рождается смешная мышь. Вот это и есть наука“ (1.12.1960).

Нежность, скорбь и сила, вот черты, которые Ясперс ценит в облике Арендт (14.2.1961). Он читает, по крайней мере частично, всё присылаемое ею. Но в своей последней записи о Хайдеггере периода 1961–1964 годов он назовет только одного человека, друга-врага, встреченного им в своем веке на высокогорьях мысли.

Ханна Арендт сразу послала немецкую „Vita aciva“ Хайдеггеру, который со своей стороны присылал ей свои публикации с посвящениями. Неожиданным ответом, как показалось Арендт, явилась неприкрытая враждебность, причем не к содержанию книги, а к самому факту присылки. Она объяснила это так: „Я знаю, что для него невыносимо появление моего имени в печати, писание мною книг и т. д. Я как бы обманывала его на протяжении всей моей жизни, ведя себя так, словно ничего этого не существует и я, так сказать, не умею считать до трех, кроме как в толковании его собственных вещей; тут ему всегда было очень по душе, когда оказывалось что я умею считать до трех и иногда даже до четырех. Теперь обманывать мне стало вдруг слишком скучно, и мне дали по носу. В какой-то момент я совершенно разъярилась, но сейчас уже все прошло. Наоборот, думаю, что неким образом это заслужила — то есть и за то что обманывала, и за внезапность прекращения игры“ (Ясперсу 1.11.1961).

Тем временем в свет выходила новая книга Арендт — „О революции“ с посвящением Гертруде и Карлу Ясперсам „с почитанием — дружбой — любовью“, сначала по-английски, в 1965 в немецкой вер-

сии. Потом книга об Эйхмане, статьи по теории политики. К 1965 Арендт бесспорная, всюду приглашаемая знаменитость и тяготится этим.

Завораживает точность и дальновидность человеческих и политических оценок Арендт. Не всегда философских: в суждениях о Платоне, Августине, Канте, особенно Хайдеггере она уступает своему учителю Ясперсу и должна соглашаться с ним. Ее политическая позиция проще и почвеннее всех типичных идеологических установок и близка к радикальному консерватизму. Левых иллюзий у нее, в отличие от нравившегося ей в парижской эмиграции Беньямина, не было никогда. Успев присмотреться к Америке, Арендт отрезвляет на ее счет Ясперса, благодарного заокеанским освободителям и склонного их идеализировать. Вместе с тем только Америка захватывающе интересна, passionately interesting. Арендт признает важность попыток студенческого самоуправления в Беркли в 1965, радуется, что молодые люди упрямы „не от злобы или горячки, а просто потому что лизнули крови, что это значит, по-настоящему действовать... Всё очень опасно, именно потому что дело идет о чем-то совершенно настоящем“, о „системе *советов*, мини-республик, где каждый имеет возможность участвовать в публичных делах“ (Ясперсу 19.2.1965). Движение неавторитарного самоуправления развернулось в парижском мае, в пражской весне.

После смерти Арендт ее идеи и прозрения не стали менее весомыми на Западе. У нас в России ее звезда восходит. Предлагаемая книга, в переводе которой мы можем ручаться только за то, что делали его с увлечением, введет читателя в круг ее заветных мыслей.

ИНДЕКС

Редактор:
Д. М. Носов

Корректор:
О. Е. Лебедева

Оригинал-макет:
А. В. Иванченко

Макет обложки:
Н. И. Пашковская

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13
Телефон издательства: (812) 567–2239
Факс: (812) 567–2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 11.07.1999 г. Подписано в печать 20.11.1999 г.
Формат 60×90/16. 28 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ №3078.

Printed in Russia

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»: НОВЫЕ КНИГИ О ГЛАВНОМ

Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» существует с 1992 г. (первоначально как редакционно-издательская группа, с марта 1993 г. как самостоятельное предприятие). Его создатели — молодые философы, два выпускника философского факультета С.-Петербургского Университета. Это обстоятельство предопределило выбор названия для издательства (в переводе с языка древнегреческих мыслителей на современный русский «але́тейя» означает «истина», «правдивость», «открытость»), и выбор основного направления в деятельности нового издательства: издание и распространение классического наследия, т. е. сохранившихся первоисточников по мировой и отечественной истории, классической литературе, религии, философии, а также издание современных исследований по основным отраслям гуманитарного знания.

Визитная карточка издательства — быстро ставшие известными книжные серии: «Античная библиотека» (издается с 1993 г.), «Византийская библиотека» (издается с 1996 г.); «Памятники религиозно-философской мысли» (издается с 1993 г.); «Исследования по истории русской мысли» (издается с 1996 г.), «Российские социологи» (издается с 1996 г.), французская серия «Gallicinium» (издается с 1998 г.); «Античное христианство» (издается с 1998 г.), «Российские психологи. Петербургская научная школа» (издается с 1998 г.), «Классики русской философии права» (издается с 1999 г.), мемуарная «Петербургская серия» (издается с 1999 г.) и некоторые другие. Всего, включая многочисленные внесерийные издания, «Алетейя» выпустила в свет уже более 200 названий книг.

Издательство «Алетейя» сегодня — это:

— высококачественные переводы классических и современных философских, научных и т. д. текстов на русский язык с основных древних и любых современных языков;

— академическая подготовка публикуемых текстов (научный комментарий, сопроводительные статьи, справочный аппарат), осуществляемая лучшими специалистами в своей области;

Серия «АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»

В разделе «Литература»:

— Марк Валерий Марциал «Эпиграммы» (1994 г.);

— Ювенал «Сатиры» (1994 г.);

— «Античные поэты об искусстве» (1996 г.);

— Гигин «Поэтическая астрономия» (1997 г.);

— Катулл «Избранная лирика» (в новых переводах с параллельными текстами) (1997 г.; издание 2-е, исправленное — 1999 г.);

— «Древнегреческая элегия» (1997 г.).

В разделе «История»:

— Ксенофонт «Греческая история» (1993 г.) (2-е изд. — 1996 г.);

— Арриан Флавий «Поход Александра» (1993 г.);

— Геродиан «История императорской власти» (1995 г.);

— Аммиан Марцеллин «Римская история» (1994 г.) (2-е изд. — 1996 г.);

— Аппиан «Римские войны» (1995 г.);

— Секст Юлий Фронтин «Военные хитрости» (1996 г.);

— «Греческие полиоркетики. Вегеций: Краткое изложение военного дела» (1996 г.);

— Павсаний «Описание Эллады» в 2-х томах (1996 г.);

— Гигин «Мифы» (1997 г.);

— «Суд над Сократом» (сборник исторических свидетельств) (1997 г.);

— Нонн Панополитанский «Деяния Диониса» (1997 г.);

— Дарет Фригийский «Повесть о разрушении Трои» (с параллельными текстами) (1998 г.);

— Гай Светоний Транквилл «О жизни цезарей. О блистательных мужах» (1998 г.).

В разделе «Философия»:

— Ксенофонт «Сократические сочинения» (1993 г.);

— Плотин «Сочинения» (1995 г.).

В разделе «Исследования»:

— Вяч. Иванов «Дионис и прадионисийство» (1994 г.);

— В. С. Дуров «Нерон, или Актер на троне» (1994 г.);

— Е. В. Герцман «Музыка Древней Греции и Рима» (1995 г.);

— П. Гиро «Частная и общественная жизнь греков» (1995 г.);

— П. Гиро «Частная и общественная жизнь римлян» (1995 г.);

— А. С. Степанова «Философия древней Стои» (1995 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Из жизни идей» (1995 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Соперники христианства» (1995 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Возрожденцы» (1997 г., 2-е издание — 1999 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Древний мир и мы» (1997 г.);

— В. В. Латышев «Греческие древности». Часть 1 — «Государственные и военные древности», часть 2 — «Богослужебные и сценические древности» (1997 г.);

— М. Нильссон «Народная греческая религия»;

— М. В. Скржинская «Скифия глазами эллинов»;

— Т. Гомперц «Греческие мыслители» (в 2-х томах) (1999 г.);

— Р. Пёльман «Очерк греческой истории и историографии» (1999 г.);

— А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев «Греческая культура в мифах, символах и терминах» (1999 г.);

— «Ранняя греческая лирика» (1999 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Римская империя» (пер. с польского) (1999 г.);

— Д. О. Торшилов «Античная мифография: мифы и единство действия» (1999 г.).

В серии «Античная библиотека» готовятся к изданию многие новые книги, среди которых:

— А. О. Маковельский «Софисты»;

— «Античные мифографы» (полный корпус сочинений греческих и латинских авторов, под ред. М. Л. Гаспарова);

— Аппиан «Римская история» (новый перевод с обширными комментариями);

— Фюстель де Куланж «Афинская община»;

— А. Ф. Лосев «Античная философия истории»;

— «Эллинская культура»;
— Ф. Ф. Зелинский «Римская республика», «Аттические сказки»;
— «Римская элегия»;
— Лукиан «Сочинения» в 2-х томах (впервые полностью публикуются все тексты великого сатирика древности);
— «Ватиканские мифографы».

Эти и некоторые другие книги выйдут уже в этом году.

В серии «ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА»
вышли следующие книги:

В разделе «Источники»:
— Анна Комнина «Алексиада» (1996 г.);
— Иордан «О происхождении и деяниях гетов (Гетика)» (1997 г.);
— Иоанн Кантакузин «Диалог с иудеем» (перевод с греческого);
— Прокопий Кесарийский «Война с вандалами. Война с персами. Тайная история» (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное);
— Евагрий Схоластик «Церковная история»;
— Олимпиодор Фиванский «История» (с параллельным греческим текстом).

В разделе «Исследования»:
— Ю. А. Кулаковский «История Византии» в 3-х томах (1996 г., готовится новое издание);
— Е. В. Герцман «В поисках песнопений греческой церкви. Преосвященный Порфирий Успенский и его коллекция греческих музыкальных рукописей»;
— А. П. Рудаков «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии»;
— И. П. Медведев «Византийский гуманизм»;
— Г. Г. Литаврин «Как жили византийцы»;
— Г. Г. Литаврин «Византийский лечебник XIVв.»;
— А. А. Чекалова «Константинополь в VI в. Восстание Ника»;

— А. П. Каждан «Византийская культура»;
— М. В. Бибиков «Византийская историческая проза»;
— И. В. Кривушин «Ранневизантийская церковная историография»;
— А. П. Лебедев «Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века»;
— А. П. Лебедев «Очерки внутренней истории византийско-восточной Церкви в IX, X и XI веках»;
— А. П. Лебедев «Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV века (От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г.);
— А. П. Лебедев «История разделения Церквей»;
— А. П. Каждан, Г. Г. Литаврин «Византия и южные славяне»;
— А. А. Васильев «История Византийской империи» в 2-х томах;
— Я. Н. Любарский «Византийские историки и писатели»;
— Г. Г. Литаврин «Византия и славяне»;
— «Византия между Востоком и Западом»;
— В. П. Буданова «Готы в эпоху Великого переселения народов».

Издание «Византийской библиотеки» на сегодня является приоритетной задачей издательства, поэтому и планы выпуска новых книг здесь наиболее обширны. В наших ближайших планах выпуск в свет следующих уже подготовленных для печати книг:
— Михаил Пселл «Хронография. Малые исторические сочинения»;
— «Советы и рассказы Кекавмена»;
— Константин Багрянородный «Об управлении империей»;
— С. П. Карпов «Трапезундская империя»;
— М. В. Бибиков «Византия, Русь, славяне»;
— М. В. Бибиков «Византийские источники по истории Древней Руси»;
— Прокопий Кесарийский «Война с готами (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное);
— Е. Ч. Скржинская «Византия, Италия, Русь»
и многие другие книги.

Из внесерийных изданий наиболее заслуживают внимания: первое издание на русском языке сочинений великого французского мысли-

теля Жозефа де Местра в 3-х томах («Размышления о Франции», «О папе», «Санкт-Петербургские вечера»); полное собрание лирики В. В. Иванова в 3-х томах, подготовленное сотрудниками Пушкинского Дома; полное собрание сочинений Г. Адамовича; «Курс русской истории» в 4-х книгах замечательного русского историка Е. Ф. Шмурло; первая публикация на русском языке итоговой книги Ж.-П. Сартра «Идиот в семье» (перевод с французского, в 4-х томах) и многие, многие другие книги.

Издательство приглашает к сотрудничеству авторов, переводчиков, редакторов.

Телефон редакции: (812) 567–2239,
fax: (812) 567–2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru
Пишите нам по адресу: Санкт-Петербург,
пр. Обуховской обороны, 13, издательство «Алетейя»

Для получения книг почтой заказы направляйте по адресу:

199034: Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9.
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга — почтой»
факс (812) 218–4422, тел. (812) 218–7763,
а также заказав их через отдел «Книга — почтой»
Санкт-Петербургского Дома Книги,
прислав заказы по адресу:
191186, Санкт-Петербург, Невский пр., 28

Книги Издательства «Алетейя»

можно получить, заказав их через отдел «Книга— почтой» Санкт-Петербургского Дома Книги, прислав заказы по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Невский проспект, дом 28, а также по каталогам агентства «Книга-сервис» (г. Москва) через «Роспечать». Книги нашего издательства продаются и в Москве: магазин «Библио-Глобус» (м. «Лубянка»), в книжной лавке «У Сытина» (тел.: 230-8900, 959-2700; ул. Пятницкая, 73), Московский Дом Книги (м. «Арбатская»), магазин «Академкнига на Тверской» (м. «Тверская»), книжная ярмарка в «Олимпийском». В Петербурге весь ассортимент книг издательства «Алетейя» — в специализированных магазинах и отделах: Дом Книги (Невский пр., 28, отдел истории и общественно-политической литературы); в магазинах издательства Санкт-Петербургского университета (Университетская набережная, д. 7/9); Российская Национальная (б. Публичная) Библиотека (м. «Гостиный Двор», книжный киоск при входе в Научные Читальные Залы на площади Островского); на еженедельной книжной ярмарке в ДК им. Крупской (м. «Елизаровская»).

Для получения книг почтой
заказы направляйте так же по адресу:

199034: Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9.
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга — почтой»
факс (812) 218–4422, тел. (812) 218–7763